唯識の哲学

横山紘一著

・

サーラ叢書 23

平楽寺書店

はしがき

本書の目的は唯識思想を思想的に解明せんとすることである。

信仰と実践とによって真実在なるものを体得し、これによって確固たる安心を得ることを究極目的とする仏教は宗教であると同時に哲学でもある。哲学といっても西洋でいう哲学（フィロソフィア）と同じ意味ではない。むしろ理論的学問といったほうが適切であろう。本書主題の唯識はとりわけこの理論的学問という性質を最も兼ね具えた仏教思想である。

もちろん信仰なき仏教は瓦礫の如く無意味である。たしかに「仏法の大海は信をもって能入となす」のである。だが現状の日本仏教を見るに、信仰による現世利益という面をあまりに強調しすぎている感がする。鎌倉新仏教の開祖たちのいずれも、理論的学問である唯識学、およびその前提となる倶舎学を徹底的に学び尽くされたのちに、各自の信念にもとづいて、それぞれの宗派を興こされた、という事実を現代人は忘れている。倶舎学と唯識学との修得は仏道修行の基礎であるといっても過言ではなかろう。

このような観点より、本書は前述したように唯識学をできるだけ思想的ないし理論的に解明せんとしたものである。

唯識の理はまことに甚深である。「唯識性とは仏の境界である」と説かれるように、たしかにそれは仏陀のみが悟り得る深遠な真理であろう。煩悩の闇に覆われた浅学な私などは、到底唯識を語る資格はない。だが敢えて語ろうとするのは、涯しなくつづく道程に一つの足跡を残し、同時に過去を吐露することによって新たな吸収へと第一歩を踏み出すためである。読者の方々が本書を読むことによっていささかでも唯識を理解していただけば望外の喜びである。

私と唯識との関係は次の三つの出来事を契機として深まっていった。まず唯識との最初の出会いは、印哲に進学後まもなく、ある先輩から唯識関係の論書を三冊いただいたことであった。それは私にとってまったく思いがけないことであった。思いがけないことであったからこそ、それが不思議な縁となって現在の自分があるのだと思い、感謝の念でいっぱいである。

唯識専攻を決定づけたのは恩師平川彰先生のご薫陶による。当時理科から転学し五里霧中であった私を忍耐強く導き下さった先生にはただ頭の下がる思いである。

唯識学が一つの宗教であることをお教え下さったのは薬師寺の橋本凝胤長老であった。昭和四十五年四月から、毎月二回、東大仏教青年会で『成唯識論』のご講義を拝聴させていただいた。

唯識の理をくりかえしくりかえし説かれる偉厳にみちた長老の一挙一動から、理論と体験とが一体となった唯識学本来の姿を学ぶことができた。今は亡き長老に感謝の意をこめて本書の完成を報告する次第である。

最後に本書の執筆を勧めて下さった田村芳朗先生、共に学び論じ合ってきた畏友小川宏学兄、それに本書出版を快く引受けて下さった平楽寺書店主井上四郎氏に心から感謝の意を表わすものである。

昭和五十四年四月釈迦生誕の日

谷中の寓居にて

横山紘一

唯識の哲学

略号表

A. K. Bh.,	Abhidharmakośabhāṣya, ed. by P. Pradhan, Patna, 1967.
A. S. Bh.,	Abhidharmasamuccayabhāṣya, ed. by N. Tatia, Patna, 1976.
B. S. Bh.,	Bodhisattvabhūmi, ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1930.
M. V. Bh.,	Madhyāntavibhāgabhāṣya, ed. by G. M. Nagao, Tokyo, 1964.
M. S. A.,	Mahāyānasūtrālaṃkāra, ed. by S. Lévi, Paris, 1907.
M. V. Ṭ.,	Madhyāntavibhāgaṭīkā, ed. by S. Yamaguchi, Nagoya, 1934.
Ś. Bh.,	Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga, ed. by K. Shukla, Patna, 1973.
Y. C. Bh.,	Yogacārabhūmi of Ācārya Asaṅga, ed. by V. Bhattacharya, Calcutta, 1957.

第一章　識一元論——唯識無境

第一節　唯識の意味

唯識思想を生みだしたヨーガ体験

唯識思想は唯だ識のみが存在するとみる識一元論である。我われはふつう、自己の周囲に展開するさまざまな事物が自己の心を離れて外界に実在すると考える。自己の肉体、自己とは別の人間、さらには山や川などの自然界、総じて、ありとあらゆる知覚の対象は、自己の心のそとに存在すると思う。自己が存在し、自己ならざる他人が存在する。そこに集団、社会そして国家が成立する。自然は外的事物として実在し、我われはそれを支配し開発し、そこから膨大な資源の供給を受けることができる、と考える。我われ人間はこのようないわば無反省な素朴的実在論に立ちつつ、人間的営みを続けてきたのであり、これからも続けてゆくことであろう。

だが、そのような無反省な日常性から覚醒し、自己と世界とを新たな目で見直すところに哲学

と宗教とが成立する。それは日常性の打破であり、常識への挑戦である。存在論的にいえば、日常的現象の背後に潜む真実在を追い求めることである。倫理的にいえば、絶対的最高価値を設け、それによって自己の生き方を規定することである。哲学とはフィロ・ソフィア philo-sophia すなわち智を愛することである。宗教とは、人間的な悪や苦しみから脱却して絶対的なるものと再び結合すること (re-ligare) である、と定義される。たしかに学問的には哲学と宗教とはこのように区別されよう。だが現実に生きつつある一人の人間のなかにおいては、両者は未分化のままで働く。

とくにインドでは哲学と宗教とが、二本の糸が一本の縄をあむように相互に絡み合いながら、インド思想を形成してきたといえよう。仏教もその例外ではない。いかにすればこの現実の苦しみから脱れ出ることができるか、自己と宇宙の背後にある真実在はなにか——この宗教的、哲学的二大問題の解決が仏教徒の究極目的であった。そして釈尊にはじまる幾千幾万人もの仏教徒の努力の結果、見事に開花したのが、本書主題の唯識思想である。

唯識思想は宗教であると同時に哲学である。まえに宗教と哲学とは日常性の打破であり、常識への挑戦であるといった。唯識思想の根本命題もまさに日常性の打破を宣揚する。なぜなら、我われがその存在を素朴に認める外的事物を徹底的に否定するからである。唯識思想の根本命題は

「唯識無境」の一句にまとめられる。このうち「境」とはサンスクリットでアルタ artha あるいはヴィシャヤ viṣaya といい、心を離れて存在する事物を意味する。「識」とはサンスクリットでヴィジュニャプティ vijñapti といい、我われの心のことである。したがって唯識無境とは、存在するのは唯だ心のみで、外的事物は存在しないという唯心論の主張である。

仏教はその当初から唯心論的傾向が強い。しかし最初は、自己の心を変えることによって自己存在が変革されるという、いわば実践的唯心論であった。実践的観点からは、自己の内外を空（非存在）と観なければならないと説くが、存在論的観点からすれば、自己存在を構成する五つの蘊、さらには山川草木などの外的自然の存在を認めていた。部派仏教の一派である説一切有部は、その名が示すように、存在を構成する一切の諸法（諸要素）の実在を主張する。たしかにこの見解は、いわゆる素朴的実在論あるいは多元論ではないにしても、(1)心以外の存在を認める立場である。

唯識思想は、このような見解に真向うから反対し「識一元論」にもとづく観念論ないし唯心論をうちたてた。それには、思想史的、理論的あるいは実践的なさまざまの理由が考えられ得るが、今ここでは、唯識思想を生みだした体験的根拠についてまず考察してみたい。なぜなら、体験的自覚こそ新たな宗教的理論を形成する最大の要因であるからである。

「唯識」のサンスクリットはヴィジュニャプティ・マートラ vijñapti-mātra である。この語が

最初に用いられたのは、『解深密経』「分別瑜伽品」の次の一文である。

「慈氏菩薩、復、仏に白して言く。世尊よ、諸の毘鉢舎那三摩地所行の影像、彼は此の心と当に異なること有りと言うべきや、異なること無しと言うべきや。仏、慈氏菩薩に告げて曰く。善男子よ、当に異なること無しと言うべし。何を以ての故に。彼の影像は唯だ是れ識なるに由るが故なり。善男子よ、我、識の所縁は唯識の所現なりと説くが故なり。[2]」

毘鉢舎那とはヨーガ yoga という実践法のうちの一つである。このようにヨーガ実践の体験を描写するなかに、はじめて唯識（vijñaptimātra）という語があらわれた点に注目しなければならない。つまり、「ヨーガを修する心に現われてくるさまざまの影像は唯だ識にすぎない」という自覚的体験こそが唯識説を形成するにいたった内面的根源力であった。唯識説の挙持者たちは「ヨーガを行ずる人」（yogācāra）すなわち「瑜伽師」とよばれる一群の人びとである（瑜伽とはヨーガ yoga の音訳）。したがって、かれらの学派をふつう瑜伽行派とよぶ[3]（中観派から相応論師 yogācārin、あるいは識論者 vijñānavādin とよばれることがある）[4]。すでに『大毘婆沙論』や『倶舎論』もヨーガの実践を重んじる瑜伽師の説を随所に紹介している[5]。これら部派仏教の瑜伽師たちが瑜伽行派の形成に何らかのかたちで関与したであろうと考えられている。

ではヨーガとは何か。内容的には、それは、信と欲と精進と方便との四つである[6]。このうち方

便に四つあり、その最後が奢摩他と毘鉢舎那という実践行である。前述した「影像は唯だ自己の識にすぎない」という自覚は、このうち、毘鉢舎那の実践における直接体験であった。

毘鉢舎那とは、総じていえば、仏陀によって説かれた教法——それを知られるべき法すなわち所知の法とよぶ——そのような所知の法を対象として、それに対して思索を練る実践行である。その場合、所知の法として説かれた事物を直接に観察するのではなく、その事物に似た影像を心の中に作りだし、その影像を通して、知られるべき事物の本質を見究めようとする。知られるべき事物に似た影像を所知事同分影像（jñeya-vastu-sabhāga-pratibimba）[7] という。同分影像は、有分別影像（savikalpa-pratibimba）、心相（citta-nimitta）、相似縁（pratirūpa-ālambana）、同分所縁（sabhāga-ālambana）などともよばれ、知られるべき事物そのものに相似した、いわばそれらの「観念」あるいは「表象」である。たとえば、毘鉢舎那の所縁として、浄行所縁、善巧所縁、浄惑所縁がある。このうち浄行所縁の最初に不浄があげられる。この不浄観は貪り多き人が修する観法である。たとえば、青瘀、膿爛、変壊、膖脹、骨鎖などのさまざまな死屍の様相を、自己の心の中に観念として描き出し、それによって貪りを対治しようとする観法である。

ところで、このような毘鉢舎那における影像は、以前に見聞覚知した事物の、いわば「再生表象」とでもいうべきものである。自己の心が描き出す影像、たとえば青瘀に対して、くりかえし

くりかえし、その不浄性を認識し、その不浄性がもはや疑う余地のないものとして心の底から決定的に理解されるようになる。

瑜伽行派の人びとはヨーガのこの段階で満足しない。かれらはさらに一歩すすんで、そのような青瘀・膿爛などの影像は唯だ影像のみにすぎず、それに対応する青瘀などの事物が存在するわけではないと理解するのである。[8] このような観法をくりかえし実践することによって得られたものが「影像は唯だ識にすぎない、影像は唯だ識が作りだしたものである」という一大命題であった。このように唯識説は、瑜伽師たちのヨーガにおける認識体験にその源泉を求めることができる。唯識説はたしかに唯心論である。しかし、それは、西洋の唯心論のように、知性や理性によって帰納されたものではない。それは、奢摩他・毘鉢舎那という禅定中の必然的体験から演繹された唯心論である。唯識思想はヨーガという実践と切り離しては論じられない。我われは『解深密経』において、自ら解深密経の法門を「瑜伽了義之教」と称する点に留意しなければならない。唯識思想は、ヨーガを実践する行者によって、あますところなく説き明かされた教理である。

唯識説成立の指向的動因

たしかにヨーガ体験が唯識思想を形成した根本動因であった。しかしすべての体験が理論に組

織化されるわけではない。ある体験が、その体験者の目指すところと一致する時に、はじめてその体験は理論となって展開される。では唯識思想を生みだした人びとの指向性とはいかなるものであったのか。

結論から先にいえば、一切（サルヴァ sarva）を唯（マートラ mātra）に統一しようとする瑜伽師たちの指向性がヨーガ体験と結合することによって唯識思想が成立したといえよう。

仏教はその当初から、一切（サルヴァ）と唯（マートラ）との追求の歴史であるといっても過言ではない。「一切」追求の精神は、原始仏教いらいの「一切法」という表現のなかに明白に認められる。一切法とは五蘊であり、十二処であり、十八界である。それは多分に人間存在を中心とした存在分類ではある。だがしだいにありとあらゆる存在、それも現象とその本質との両者を含むありとあらゆる全存在を一切法のなかに包括しようとする傾向がおこった。つまり一切法に有為と無為との両者が含まれるようになったのである。有為とは現象的存在をいい、無為とは、そのような現象的存在が消滅したところに現われる非現象的存在をいう（具体的には涅槃・ニルヴァーナ nirvāṇa をいう）。

初期仏教徒たちの「一切」究明への情熱は、それ以後の仏教徒たちにも脈々と受けつがれていった。その一例が、瑜伽行派の説く「一切種智」の思想である。瑜伽行派における最高の智慧す

なわち仏の智慧は一切種智といわれる。それは、あらゆる事物の、あらゆる「あり方」(種 ākāra)を知る智慧である。

一方、マートラ(mātra 唯)は、用語としては使用されなかったが、すでに原始仏教でも暗に考慮された考え方である。なぜなら、「存在するものは唯だ五蘊である。唯だ色であり乃至唯だ識であり、そこには自我(アートマン)は存在しない」とみる見方が、原始仏教における基本的な無我観であったからである。この姿勢は阿毘達磨思想にも受けつがれた。すなわち、存在を存在の構成要素(諸法)に分解し、その諸要素のみの存在を認め、その諸要素から構成された人間存在のなかには、主体的・中心的自我は存在しないことを論証しようと試みたのである。しかし阿毘達磨思想の存在論は、諸法はいずれも同程度の存在性をもつという意味で、多元論であった。

瑜伽行派の人びとも、この伝統的態度を保持した。否、むしろ、「一切」的あるいは「唯」的究明態度はその頂点に達し、総じていえば、「一切は唯だ識である」という唯識の理が確立されたといえるであろう。

一切を唯だ一つのものに還元しようとする思考態度は、学び、思索する対象の選択態度にもあらわれている。瑜伽師の知るべき対象は次の二つであるという。(9)

瑜伽師の所知 ①語義。
　　　　　　 ②所知事の尽所有性と如所有性。

①の語義とは、世尊によって語られた言葉の意味(義 artha)である。瑜伽行派の人びとは、事物を主体的にとらえ、それを言葉の次元で、あるいは言葉との関係において把握しようとする。この点が事物に即して事物を見ようとする阿毘達磨論師の態度と大きく相違する。

②の尽所有性と如所有性、とりわけ如所有性という概念が唯識説成立に重要な役目を果たしたようである。尽所有性と如所有性とは『瑜伽論』巻第二十六で遍満所縁の中の一つである事辺際性(vastuparittatā)として説かれている。また『同』巻第三十六(本地分中菩薩地真実義品)によれば、それは二種の真実義である。つまり両者は次のような二種の究極性である。

(1)尽所有性(yāvadbhāvikatā)……現象として存在するかぎりの存在者の究極性(一切性 sarvatā)。
(2)如所有性(yathāvadbhāvikatā)……存在者の本質としての究極性(真実性 bhūtatā)。(10)

「一切唯識」への出発点は、ヨーガにおける所縁の事辺際性への考察である。事辺際性とは事物のぎりぎりの究極性をいう。事物の究極性には二つある。一つは現象的事物を横にとらえ、ありとあらゆる一切の事物・事象を包括する全体性である。「存在するかぎりの存在性」というのが尽所有性の原意であり、これは、原始仏教以来の「一切」的追求の精神が最後にたどりついた

一つの真実・事実であった。

もう一つの究極性とは、事物を縦に掘り下げ、事物の本質として発見された究極性である。「存在のあるが如きの存在性」というのが如所有性の原意であり、この一語のなかに、仏教の説く、もろもろの真理が包含されている。『瑜伽論』巻第二十六[11]には、それは真実性であり、真如であると説かれているが、いまだその内容が詳説されていない。ところが『解深密経』「分別瑜伽品」において、如所有性を真如ととらえ、それを七種にわけ、そのなかの第三の了別真如こそ「一切唯識」の真理であると明言するにいたった。すなわち次のように説く。

「如所有性とは謂く、即ち一切染浄法中の所有る真如なり。是れを此の中の如所有性と名づく。此れまた七種なり。一に流転真如、……三に了別真如、謂く一切行は唯だ是れ識性なり……[12]」

タタター tathatā（真如）という語は、すでに『般若経』群の中に見いだされ、dharmadhātu（法界）、dharmatā（法性）、avitathatā（不虚妄性）、ananyatathatā（不変異性）などの同義語と並記されている例が多い。ところが瑜伽行派は、好んで tathatā を用い、この語によって事物の究極的真理を表わそうとした。前に如所有性のなかにはもろもろの真理が包含されると述べ、敢えて「もろもろ」の語を付加した。なぜなら、『解深密経』では次の七種の真如が説かれているからである。

(1)流転真如…一切行無先後性。
(2)相真如……一切法補特伽羅無我性及法無我性。
(3)了別真如…一切行唯是識性。
(4)安立真如…諸苦聖諦。
(5)邪行真如…諸集聖諦。
(6)清浄真如…諸滅聖諦。
(7)正行真如…諸道聖諦。

右の七種のうち(4)〜(7)は伝統的な四諦の真理、(2)は般若経によってうちだされた大乗独自の二無我の真理、(1)は生死輪廻の無始無終性の真理であり、いずれも、唯識思想以前から唱えられていたものである。

だが(3)の了別真如こそ瑜伽行派が、新たに創唱した真理である。尽所有性としての「一切」の追求と、如所有性としての「真如」「真実」の究明とに、一切（サルヴァ）を唯（マートラ）に、それもただ一つの「唯」に還元しようとする指向が加わり、さらには一切を識とみるヨーガ体験の裏付けをまって、はじめて了別真如（唯識真如 vijñapti-tathatā）という真如が提唱されるにいたったといえよう。ひと言でいえば、「一切」への指向、「唯」への指向、「真如」への指向、の三指向

が複雑にからみあい、「一切唯識」という大命題がヨーガ体験を基盤として成立したのである。

瑜伽行派の人びとをこのような指向にかりたてたところの、思想史上の諸事情はいくつか考えられ得る。それらのうち最も顕著な事情は、阿毘達磨の有的な存在観と、般若・中観の無的な存在観とを止揚した第三の立場を打ちたてるべき情勢が当時の仏教思想界に起こってきたことであろう。瑜伽行派は、そこに「識一元論」を持ち込み、認識論的に非有非無の中道を論理づけようとしたのである。

「知らしめること」(vijñapti) と「知ること」(vijñāna)

唯識の原語は、そのほとんどがヴィジュニャプティ・マートラ vijñaptimātra であり、識に相当する語はヴィジュニャプティ vijñapti である。普通、六識などという場合の識はヴィジュニャーナ vijñāna であるのに、唯識の識には vijñapti をなぜ用いたのであろうか。この問題に関してしばらく考察し、瑜伽行派が、心を具体的にどのようなものとしてとらえたかを究明してみよう。

vijñapti[03] は、vi-√jñā (知る) という動詞の使役形 vijñapayati から作られた名詞であり、information, report すなわち「知らしめること」というのがその原意である。これを心の認識

作用にあてはめるならば、認識の主体である「識」(vijñāna) が、自己自身に認識の対象すなわち「境」(artha, viṣaya) を知らしめることである。いいかえれば識が具体的に境を知ること、認識することである。この、かならず何らかの対象を志向的に認識するという識の活動作用が vijñapti であるといえよう。

阿含経以来 vijānātīti vijñānam (識ることが識である) という定義が一般になされている。この定義は唯識思想にも認められる。だが識の作用をその対象との関係にしぼり、識の「対象認識作用」を vijñapti という語で表わしたのが阿毘達磨論書にみられる次の定義である。

vijñānaṃ viṣayaṃ prativijñaptiḥ (識とは境を各別に識ることである)。

眼識などの六識は色等の境 (viṣaya) をそれぞれ各別に (prati)、認識する (vijñapti) という意味である。識の認識作用を表わす言葉としてはこの他に upalabdhi, grahaṇa, pratipatti, vyavaccheda などが認められるが、vijñapti を用いた前記の定義が一般的であり、この定義はそのまま唯識思想にまで受けつがれている。このように、部派仏教においては、識の具体的な対象認識作用を vijñapti という語で統一的に表現しようとした。vijñāna は識の総称とでもいうべき語であるのに対し、vijñapti は、現実に対象を認識しつつある活動体としての識を意味する用語である。

ところで瑜伽行派は、「あらゆる現象的存在は唯だ識の活動にすぎない」という基本的な存在観に立って、この阿毘達磨の vijñapti を借用し、vijñapti こそ唯一の存在、唯だひとつの活動体であると考えるにいたった。その最初の言明が前述した『解深密経』「分別瑜伽品」における「彼の影像は唯だ是れ識なり」「識の所縁は唯だ識の所現なり」である。識が活動体であるとは、具体的な認識活動が行われていることであり、そこにはかならず「認識するもの」と「認識されるもの」とが存在する。前者を能縁、後者を所縁とよぶならば、所縁と能縁との対立の上に識の活動が成立する。この所縁を、外境実在論者たちは、心の外に実在するとみる。だが、瑜伽行派の人びとは、所縁は「唯だ識の活動」(vijñaptimātra) であり、「識の活動によって顕わされたもの (vijñaptimātreṇa prabhāvitaḥ)」であると考える。

vijñapti の原意は、二つに分けて (vi)、知らしめること (jñapti) である。二つに分けるとは所縁と能縁とに二分化することである。[14] 知らしめるとは、所縁が知らしめられ、能縁が所縁を知ることである。

ところで、このように vijñapti とは能縁と所縁とへの二分化をその本質とするのであるが、その二分化された一方の所縁のとらえ方において阿毘達磨思想と唯識思想とでは次のように相違する。

(1)阿毘達磨……所縁そのものは識の外に存在する。識がそれを認識するとは識がその形相 (ākāra) あるいは影像 (pratibimba) を帯びて生じることである。(詳しくは説一切有部と経量部とでは相違する。本書六八頁参照)。

(2)唯識……所縁そのものも識が変化したもの、識によって作り出されたものである。

唯識思想は阿毘達磨とちがって所縁を心内に包含する。そして、識がある所縁を認識するとは、識がその所縁の形相を帯びて生じると考える。この識の働きを、プラティヴァーサ pratibhāsa, アーヴァーサ ābhāsa という言葉で表現する。この語は、弥勒作といわれる『大乗荘厳経論頌』『中辺分別論頌』などから盛んに用いられるようになった重要な唯識用語である。その典型的な使用例を次の『中辺分別論頌』にみる。

artha-satvâtma-vijñapti-pratibhāsaṃ prajāyate vijñānam.[15] (境と有情と我と了別として顕現する識が生じる)。

pratibhāsa[16] とは変似、似現、顕現と漢訳されるように、識が認識対象に似た形相を帯びる作用をいう。pratibhāsa とは元来は、水に映った月などの影像を意味する語であった。それが唯識思想において、心内に顕現する事物の影像を意味し、さらに転じて事物を認識する主体の側の認識作用を意味するようになった。元来は影像・映像を意味する語が認識作用の同義語として好ん

で使用されている点に注目すべきである。水月や鏡像などは仮に映し出された映像であり、実在しない。[17] これと同じく我われの認識対象も映像の如き存在であり、仮に心の中に映し出されたものにすぎない、という意味を pratibhāsa, ābhāsa などの語で表現しようとしたのであろう。つまり pratibhāsa は vijñapti の「仮現作用」を表わす言葉である。仮現とは、実在しない対象の形相を帯びて識が顕現することである。

vijñapti-mātra (唯識) の vijñapti に関する思想的展開は次のようにまとめられる。

(i) vijñāna (識) とは阿含仏教いらい、基本的には vijānāti (識る作用) と定義される。

(ii) 六識の活動態すなわち対象認識作用をとくに prati-vijñapti の語で表現する (阿毘達磨仏教)。

(iii) 活動態としての識すなわち所縁と能縁とに二分化された識のあり方を vijñapti とよび、さらに、一切の現象は唯だ識の活動にすぎないとみる立場より、vijñaptimātra という語を新造する。citta (心) と manas (意) と vijñāna (識) の三語と vijñapti とは同義語とされながらも、存在すべてを識のみとみなす場合には vijñapti を用いる (唯識思想)。

(iv) 瑜伽行派、とくに『大乗荘厳経論頌』『中辺分別論頌』の作者とされる弥勒は、所縁が識を離れて存在しないことを識の pratibhāsa (仮現作用・似現作用) という語で表現する。後に vijñapti と pratibhāsa と ākāra とは同義語であると強調される。[18]

唯識と唯識性とについて

ヴィジュニャプティ・マートラ vijñaptimātra (唯識) というのは、現象的存在はすべて識にすぎないという真実 (tattva) を表示する言葉である。真実はまた真如 (tathatā) ともいわれる。唯識を真実・真如としてとらえる時、vijñaptimātra に抽象名詞を作る語尾 -tā を付して vijñapti-mātratā という。[19]

では真実ないし真如といわれるものは何か。真実 (tattva) とは、ひと言でいえば、事物そのもの、事実そのものである。また真如 (tathatā) とは、変化することなき、事物のありのままのあり方、様態を意味する。

ところで、西洋哲学的にいえば、真理は「主観と客観との一致」「認識とその対象との一致」「観念と事物との一致」であると定義される。たしかに、客観としての対象や事物は主観を離れて存在する超越的存在であるとみる立場に立てば、この定義も可能である。だが唯識思想はそのような超越的存在物を認めず、存在するものは唯だ識のみであるとみる。したがって、その場合の真理は、あくまで識の内部における識のあり方として論じられなければならない。

だが、真理としての真実・真如は、「それに通達する (adhigama)」「それは現証されるべきである (sākṣātkartavya)」「それを悟了する (avabodha)」などといわれ、一見、真実・真如は、認

識の対象のように表現されている。しかし、その場合の認識とは「能縁と所縁とは平等である」つまり、主観と客観とが一つに融合された認識状態である。真実・真如は主観から独立に存在する超越的真理ではなく、主観の内にある内在的真理である。ひと言でいえば、唯一の存在である識の究極的真実態を、仮に、対象的に表現して真実・真如とよぶ。他方、識の究極的真実態を認識主体としてとらえ、それを無分別智（nirvikalpa-jñāna）とよぶ。したがって唯識思想における究極的真理は結局、次の二つとなる。

究極的真理 ＜ 無分別智。
真如。

さて、真如とは唯識的にいえば vijñaptimātratā（唯識性）である。そして真如と無分別智とは一味平等であるから、当然、無分別智も vijñaptimātratā となる。したがって了別真如（vijñapti-tathatā）を無分別智とみる見解が生じる。[20]

vijñaptimātratā とは客観としての真理であると同時に主観としての真理でもある（しかし前述したようにあくまでこの二つの真理は同一の真理である）。主観としての真理とは、我われの識（vijñapti）のあり方が真理に成ることである。その、真理に成りきった識の様態を仮に vijñaptimātratā と呼ぶ。識のあり方が真理になるとは、具体的には見道において無分別智が生じ、真如を了悟する

ことである。無分別智とは主客が一枚に合致し、真理を直（じか）に把握する、否、真理そのものに成りきった「識のあり方」であるから、そこにはいかなる概念や言葉も介入する余地はない。また『解深密経』いらい、真如とは離言の法性あるいは勝義といわれる。勝義は、聖者内自所証、無相所行、不レ可二言説一、絶二諸表示一、絶二諸諍論一の五つの理由より、一切の尋思の境を超過した相である。つまり究極的真理は概念的思考の対象ではなく、概念や言葉によってそれを表示できない（詳しくは二六二頁以下を参照のこと）。

したがって一切法の真如を vijñaptimātratā と名づける時、その時の真理・真如は、「概念的な真理」ではなく、真理に成りきった当体そのものを意味する。それはもはや概念や言葉をはなれた事実そのものである。

だが、唯識思想における真理観はこれで問題がつきたわけではない。なぜなら、真理到達までの過程が問題とされなければならないからである。唯識思想、広くは仏教思想は、たんなる理論的哲学ではなく、実践的宗教でもある。[21] そこでは、真理をただ理論的に解明するのではなく、自己の主体的なあり方を徐々に変革し、最後に真理そのものに成りきることが要求される。この自己の主体的あり方を変革向上させる手段を瑜伽行派は「瑜伽行」すなわちヨーガの実践に求めたのである。瑜伽行とは、総じては、

「諸有る、比丘にして観行を勤修する是の瑜伽師は能く所縁に於て其の心を安住し、或は浄行を楽ひ、或は善巧を楽ひ、或は心をして諸漏より解脱せしむ。相称縁に於て其の心を安住し、相似縁に於て其の心を安住し、縁無倒に於て其の心を安住し、能く其の中に於て静慮を捨せず。[22]」

といわれる。要は「心を所縁に安住する」(ālambane cittam upanibadhnāti) ことがヨーガの本質である。具体的には奢摩他と毘鉢舎那とを修することである。これが『瑜伽論』と『解深密経』とにおけるヨーガの基本的なとらえ方である。

だが、ヨーガはしだいにチッタ・マートラ cittamātra (唯心)、ヴィジュニャプティ・マートラ vijñaptimātra (唯識)という概念と結びつき、いわゆる「唯識観」という修行法が形成されてくる。その初端を『大乘荘厳経論』「真実品」の第六頌から第十頌、および『同』「教授品」全体にわたる頌の所説にみることができる。この所説の中で注目すべきは次の二つの表現である。

(1)唯心に住する (cittamātre saṃtiṣṭhate)[23]。

(2)法界に住する (dharmadhātau saṃtiṣṭhate)[24]。

このうち、前者は、「諸法の義 (artha) は、唯だ意言のみ (manojalpamātra)」と知って唯心に住することであり、これは修行の段階でいえば順決択分位にあたる。後者は、「所取・能取は存在しない」と知って法界に住することであり、これは見道の位に相当する。唯心に住するとは、客観的対象(境)の非存在を知って、主観の心のみが存在すると認識し、いわば、自己の精神的エネルギーを外界に放出することなく、自己の内部にとどめおくことである。つぎに、見られる客観がないから、見る主観もなくなり、主・客のない広大無辺の、真実の世界に超出することが、法界に住することである。換言すれば、無分別智になって真如を証することである。

『大乘荘厳経論頌』の作者を弥勒とするならば、弥勒がこの書において、『瑜伽論』や『解深密経』の瑜伽行の形式をふまえながら、それに cittamātra (唯心)、manojalpamātra (唯意言)という新たな概念を織りまぜて形成したのが、この唯識観である。しかし、いまだ vijñaptimātra は少なくともこの論の頌の中には用いられていない。

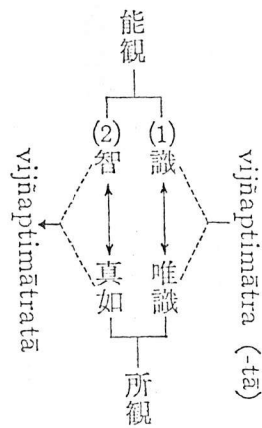
だが弥勒は『中辺分別論頌』および『法法性分別』において、vijñaptimātra の語を初めて用い、唯識観を次のような簡潔な形式にまとめあげた。

①唯識の認識 (vijñaptimātra-upalabdhi)→②境の非認識 (artha-anupalabdhi)→③唯識の非認識 (vijñaptimātra-anupalabdhi)[25]

ここにいたって、vijñaptimātra (唯識) に関して新たな思想的見解が加えられた。まえに、真如としての vijñaptimātratā は概念的な真理ではなく、概念や言葉をはなれた事実そのものであると述べた。だが「唯だ識のみである」という認識における「唯識」は、概念として認識された真

理である。いいかえれば、真如という究極的真理に悟入するための認識手段（方便 upāya）の認識内容としての観念が vijñaptimātra である。まえに、唯心に住すると述べたが、それは、「心以外の事物は存在しない」と覚ること（buddhi）である。この場合の覚りとは何らかの観念を内にもつ認識である。認識内容としての「唯心」は、一つの観念としての唯心、つまり「唯心の理」であり、この「理」は、あくまで概念によって理解される真理・道理である。

このように弥勒によって確立された唯識観は無著によって思想的に肉づけされ、世親によって完成された。無著は『摂大乗論』の中で、唯識性（vijñaptimātratā）を入所知相（jñeya-lakṣaṇa-praveśa）ととらえ、それは如理作意に属する意言（manojalpa）であると説く。「意言」とは、『大乗荘厳経論頌』から引き継いできた概念であり、具体的には「意地の尋思[26]」あるいは「意識[27]」をいう。したがってここでは vijñaptimātratā が、所観に属する対象ではなくて、能観の識のあり方としてとらえられている。真諦がこの語を「唯識観[28]」と訳すように、vijñaptimātratā は究極的真理（真如）へ到達するための方便としての観すなわち現観辺と考えられるにいたったのである。

以上の考察によって、vijñaptimātra あるいは vijñaptimātratā に関して次のように考えられていることが判明した。

右図のうち(1)は究極的真理（真如）に初めて到達する見道以前の段階であるが、この段階においては、「唯識」を知的に理解しなければならない。「唯識性覚」「唯識智」（rnam par rig pa tsam gyi blo, vijñaptimātra-buddhi）あるいは「唯識想」（rnam par rig pa tsam gyi ḥdu śes, vijñaptimātra-saṃjñā）といわれる場合の唯識がこれに相当する。知的に理解するといったが、それは、ただ頭の中で概念的ないし理論的に理解することではない。つねに、そして、くりかえしくりかえし奢摩他・毘鉢舎那というヨーガを実践しながら、いわば全身全霊をもって、「唯識たること」を思索し、もはや疑うにも疑うことのできない、明晰判明な真理として唯識たることを理解するにいたるのである。

このように「唯識」は、まずは心の中で操作される観念である。だが、その観念が自己の意識の中で徐々に培われ、その観念が身心全域にゆきわたり、唯識たることに成りきるとき、突如と

して、その観念さえもが消えうせ、広大無辺の真実界に突入する。唯心の世界が爆発的に、法界に変貌するのである。このときの体験は、「無所得に触れる[29](dmigs pa med par reg)」、「法界の平等性に通達する[30]」、「二相を離れた法界が現量たるに至る (pratyakṣatām eti)[31]」、「所取能取の二相を離れた法界に住する (saṃtiṣṭhate)[32]」、「無所得の界に触れる (nopalambham dhātuṃ spṛśate)[33]」などという言葉によって表わされる。

以上のように、「唯識」には、究極的真理に到達する以前の唯識観における識の観念としての唯識と、もう一つは、究極的真理(無分別智と真如)としての唯識との二種がある。『成唯識論』巻第九によれば、前者は遍計所執性たる虚妄の唯識性、後者は円成実性たる真実の唯識性すなわち唯識実性である。真諦の言葉によれば、前者は方便唯識(不浄品唯識)、後者は正観唯識(浄品唯識)である。サンスクリットで区別すれば、前者が vijñaptimātra、後者が vijñaptimātratā であるとみる学者がいる。[34]

外的事物の否定

唯識とは、詳しくは唯識無境といい、識のみの存在を認め、境の存在を否定する思想である。ではこの場合の「境」とは何か。

大乗思想の本質は、周知のように、人無我に加えて法無我を説くことにある。法無我 (dharma-nairātmya) の法 (dharma) とは、狭くは、生命的存在 (pudgala 人) を除いたそれ以外の存在、たとえば外界の自然物を意味するが、広くは、一切法としての法、すなわち精神と物質との両者を含むありとあらゆる現象的存在を意味する。

もともと仏教における法 (dharma, dhamma) の使用は多義にわたる。[35] Buddhagosa (仏音) は『清浄道論』の中でそれらを guṇa (性質)、desanā (教)、pariyatti (聖典)、nissatta (事物) の五つに分類した。このうち後に重要視されてくるのが、「教としての法」と「事物としての法」とである。さらに教や事物に内在する「真理としての法」も法のもつ重要な意味の一つである。

阿毘達磨仏教は、その総称である「阿毘達磨」(アビダルマ abhidharma の音訳) が示すように、諸法に関する考察が目的であった。その場合の「法」や「諸法」は、主として「事物としての法」である。それは五位七十五法という場合の法であり、存在を構成する基本的な諸要素をさす。この意味で、阿毘達磨思想は、生命的存在の考察に主眼をおいた原始仏教の視野を、存在全般にまで拡大したといえよう。

阿毘達磨思想は「三世実有・法体恒有」の言葉に代表されるように、「存在の基本的諸要素は実在する」という立場に立って人無我を論証しようと努力した。般若経にもとづく中観派は、こ

の実在説に反対し、法無自性説を唱え、有名な「縁起法―→無自性―→空」の論理を確立した。

唯識思想も基本的にはこの中観派の路線の上にある。だが、概していえば、唯識思想は縁起の法すなわち現象的存在を次の二つに分類し、後者の否定によって法無我を論証しようとする。

現象的存在 ｛ (1)活動的識。
　　　　　　 (2)識によって概念的に認識されたもの。

(1)の活動的識とは、さまざまな対象を具体的に感覚・知覚・思考する心作用である。ひと言でいえば、識（vijñapti）である。(2)の、識によって概念的に認識されたものとは、外界に存在すると考えられた認識対象である。

ところで、この「認識対象」としての法の存在を否定することによって、法無我を主張しようとするところに唯識思想の無我説の特徴がある。この見解はすでに『瑜伽論』に認められる。巻第四十六の本地分菩薩地において法無我を次のように定義する。

「諸法中における法無我性とは、一切の言説事中において一切の言説自性の諸法が都て無所有であることである。(36)」

法無我として否定されるものは、言説自性の法である。言葉を本性とする事物である。言葉によって認識された事物である。たしかに事物は言葉を付与することによって「或るもの」から「有

るもの」へと変化する。或る花を見た瞬間、いまだそれがバラの花であるとか、自分がそれを眺めているとかいう判断が生じない。したがって、それは「或るもの」にすぎない。それに対し、「それはバラの花である」と判断するとき、すなわち「或るもの」を「バラの花」という言葉によって認識し、それにバラの花という意味を付与するとき、はじめてそれは「有る花」となる。「或るもの」がバラの花として存在するようになる。

ところで、知覚表象をこのように言葉によって認識することは、同時に知覚表象を心のそとに外化し、抽象化して、それを外的事物と考えることでもある。唯識思想は、この、言葉による観念の抽象化ないし外化の虚妄性を強く主張する。あくまで存在するのは観念のみ、言葉のみであって、言葉や観念に相応する外的事物は存在しないと主張するのである。

さらに『瑜伽論』「摂決択分」の聞所成慧地および思所成慧地では「法無我とは遍計所執自性の非存在である(37)」と三自性のうちの遍計所執自性によって法無我を定義するにいたった。

とにかく、唯識思想が、まずもって、そして徹底的に否定するものは、「認識対象」であり、「識によって概念的に認識されたもの」であり、「言葉を本性とする事物」である。術語的にいえば、「言説自性の法」であり、「遍計所執自性の法」である。ひと言でいえば、唯識無境の「境」である。

だが、境（アルタ artha）という語が、唯識思想の当初から、否定される外的事物の総称として用いられたわけではない。唯識無境という表現が成立するまでの思想的展開を考察してみよう。

瑜伽行派の人びとがヨーガを実践するにあたり、その対象としたものは仏陀によって説かれた教法である。具体的には心のなかに作りだされた教法の影像である。影像(ようぞう)のサンスクリットはプラティビンバ pratibimba である。pratibimba とは、bimba に対する(prati)ものという意味であり、具体的には、水や鏡に映った像をいう。bimba とはプラクリティ・ビンバ prakṛti-bimba[3] ともいわれ、それは「本質(ほんぜつ)」[4]と訳されるように、映像、鏡像を生ぜしめる本来の事物をいう。たとえば、自己の顔が bimba であり、顔の像が pratibimba である。

このようにヨーガを実践する際に心中に顕現してくる認識対象をこの pratibimba という語で表現する。もともと仏教の観法は具体的な事物（例えば不浄観における死屍）の直接認識から出発するにしても、いつまでもその具体的事物に即して観察するのではなく、具体的事物のイメージを自己の心のなかに心像として作りだし、その心像を認識対象として観察する、という方法をとる。その認識対象を影像という。詳しくは前に述べたように所知事同分影像という。つまり影像とは、知られるべき事柄に似た観念である。その観念は、視覚的な心像をもつ観念である場合もあり（不浄観における死屍の影像）、また、具象的心像をともなわない、いわば言葉や概念としての観

念である場合もある（四諦観における四諦の因果性を観ずる場合）。しかし、両者いずれの観念も心の中に存在することは、疑う余地のない事実である。この事実の体験が前述したように「彼の影像は唯だ是れ識なり」という唯識の言明となって現われた。

だが、この段階における唯識は、決して、ありとあらゆる存在を識に還元する徹底的な識一元論ではない。もともと法（ダルマ dharma）という場合、我われは次の二つを区別しなければならない。

法 ｛ 教法としての法。
　　 存在一般としての法。

ヨーガにおいて知られるべき対象は、仏陀によって具体的に説かれた教法である。仏陀はさまざまな表現と形式とを用いて数多くの説法をなされた。これを総じて十二分(ぶん)教という。ヨーガ行者はこの十二分教の内容に対して各別に、あるいは総じて思考を練らねばならないのである。仏陀の教法とは、仏陀が菩提樹下で悟られた真理（ダルマ dharma）が言葉によって具体化されたものである。この具体化された仏陀の教説を手がかりとして、仏陀が直接体験された真理そのもの、法(ダルマ)そのものを追体験するところにヨーガの目的がある。観念化され、対象化された教法の内容が、まさにヨーガにおける影像である。

このようなヨーガの世界、禅定の領域から日常的経験の世界にたちかえり、そのなかで一切唯識を自覚するとき、はじめて真の意味での唯識説が確立される。

その兆候は、すでに『解深密経』「分別瑜伽品」に認められる。前述した「彼の影像は唯だ是れ識なり」というヨーガ体験の言明の直後に、次のように説く（チベット訳よりの和訳）。

「世尊よ、諸有情の、色等として顕現せる心の影像にして自性に住せるものも亦、かの心と異ならずとなすや。のたまえり。慈氏よ、異ならずとなす。顚倒の覚慧ある諸凡夫はかの影像が唯記識(=唯識)にすぎざることを如実に知らざるが故に顚倒して思惟す。[10]」

色等として顕現せる心の影像とは、たとえばいろや形を帯びた具象的心像ないし観念をいう。自性に住する（svabhāva-avasthita）影像とは、ヨーガにおいて有意的に作られた影像ではなく、本来の状態にある影像、すなわち、日常的経験におけるさまざまな観念を意味する。[11] 色（rūpa）によって代表していることからも、日常的な知覚表象などを意味するといえよう。ところが我われは、この観念（影像）を直に外的事物（dravya, vastu）ととらえ、それが自己の心の外に実在すると考える。だが、実は知覚表象などの諸観念はすべて心と異ならず、その観念に対応する実在的事物は存在しない、というのが右の一文の意図である。換言すれば、我われは、感覚、情緒、思想、想像などのさまざまな観念を心のなかに抱く。しかし存在するのはそれら諸観念のみであ

り、それらが媒介的表象となって我われにその実在が知られるような外的事物は存在しない、というのである。

だが、この「分別瑜伽品」においては、いまだ一切唯識の主張が前面にでていない。あらゆる事象を識一元に還元する徹底的な一元論は、「一切は影像なり」というヨーガ体験と、「三自性」（二七七頁以下参照）という唯識独自の存在論とが結合し、認識の対象を、たんに「教法としての法」から「存在物一般としての法」に拡大して考察しはじめた時に、初めて成立したといえるであろう。そこではじめて、認識対象が遍計所執自性としてとらえられるにいたったのである。その初端を弥勒の『中辺分別論頌』第一章第五頌にみることができる。[12] そこでは三自性が次のように明確かつ簡潔に定義される。

遍計所執自性……境。
依他起自性………虚妄分別。
円成実自性………所取・能取の無。

現象的存在は唯だ虚妄分別にすぎず、その虚妄分別によって分別されたもの、すなわち遍計所執自性が境であり、これは非存在である。だが具体的に活動する識は存在する。したがって境が非存在であるというのは、境は識以外の何ものかであることを意味する。つまり境とは、「識より

他に識の外に存在すると考えられた事物」である。我われはここに一本の鉛筆を認識する。認識対象としての鉛筆は、次の二つにわけられる。

①視覚表象としての鉛筆。

②〃鉛筆〃という意味が付与された鉛筆。

①の鉛筆は、鉛筆を見た瞬間、いまだそれが鉛筆であると知られない時の視覚表象である。この視覚表象が〃鉛筆〃という言葉によって認識されたもの、それが②の鉛筆である。言葉で認識するとは、対象に意味を付与することである。意味を付与するとは、それを具体的な事物、つまり外的事物として把握することである。ひと言でいえば、表象(観念)と言葉とが結びつき、その表象が事物として外化されたものが境(artha)である。

ところで、外界の事物を表わす語としては、ヴィシャヤ viṣaya、ドラヴヤ dravya、ヴァスツ vastu、アルタ artha などがあるが、このうち artha を瑜伽行派が好んで用いた理由は何か。それは次のような理由からであろう。すなわち、或る認識対象はかならず意味を付与されてはじめて事物となり得るのであるが、artha には、もともと「意味」と「事物」との二義が具わっているからである(artha にはこの他に「目的」や「価値」の意味がある)。漢訳者は artha を「義」と訳すことによって、この一語の中に artha のさまざまな意味を包含しようとしたのであろう。

外的事物とは具体的には六識の認識対象である色・声・香・味・触・法の六つをいう。これら六つを artha の一語にまとめ、その非存在を強調したのが世親の『唯識二十論』である。そこでは存在がヴィジュニャプティ vijñapti とアルタ artha とに二分化され、前者の存在と後者の非存在とがさまざまな観点から論証されている。そこで用いられる artha は、玄奘が「実境」「外境」と、あるいは真諦が「外塵」と訳すように、外界に存在する事物を意味する。

では、唯識無境という考えが確立したのはいつ頃であろうか。それは内容的には弥勒の『中辺分別論頌』である。なぜなら、前述したように、そこでは虚妄分別(=識)のみの存在が認められ、遍計所執自性としての境の存在が否認されているからである。だが唯識無境を表現的にはじめて用いたのは無著の『摂大乗論』である。そこでは次のように説かれている。

(玄奘訳)「此諸識皆唯有レ識。都無レ義故。」(13)

(真諦訳)「如レ此衆識唯識。以レ無ニ塵等一故。」(14)

(チベット訳) rnam par rig pa ḥdi dag ni don med paḥi phyir rnam par rig pa tsam mo.(15)

(これら諸識は境が無いから唯識である)。

さらに世親は事物を vijñapti と artha との二つに分け、『唯識二十論』冒頭の二頌の中で、「vijñaptimātram evaitad anarthâvabhāsanāt」(16)「vijñaptir anarthā」(16) と表現し、vijñapti (識)

の有と、artha（境）の無とを強調する。ここにいたって「唯識無境」という識一元論が、内容的にも表現的にも完成されたといえるであろう。

識の存在

これまでも、くりかえし述べてきたように、唯識（vijñaptimātra）とは識以外の存在物を否定する識一元論である。いいかえれば、唯だ識のみが「有」である（＝存在する）とみる唯心論である。「有」とは事物が存在することを表わす言葉であるが、「識が有る」という場合の「有る」という存在性は、慎重に考察されなければならない。唯識思想は本質的には般若の空思想を受けつぎ、同時に非有非無という第三時中道教の確立を目指した。したがって事物の存在性に関して中観派と相違する新たな理論を形成しなければならなかった。ではどのような新理論を打ちたてたのであろうか。以下、識の有、すなわち識の存在性を考察することによってこの問題を解明してみよう。

「識の有」とは、根本的には阿頼耶識が存在することである。あるいは八種の識（眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識・末那識・阿頼耶識）が存在することである。阿頼耶識という語によって我われの根源的心を表わそうとした最初の経典は『大乗阿毘達磨経』あるいは『解深密経』である。

後者の「心意識相品」[17]において「心意識の秘密の義」として一切種子心識・阿陀那識・阿頼耶識が説かれる。我われはまず、阿頼耶識が秘密の義、すなわち意味深遠で理解困難なために容易に人びとに説き示されない教説としてとかれている点に注目すべきである。さらに、この秘密の義としての阿頼耶識を善く理解した菩薩を「心意識の秘密に善巧した菩薩」とよぶ。これからもわかるように、阿頼耶識、さらにはこの根本識を基盤とする我われの心理構造、さらにはこの識からの世界の開展、などを経験的にも理論的にも理解することが非常に困難とされている。識の存在がたんに固定的存在性でないことが、その理解の困難に拍車をかける。阿頼耶識あるいは八種の識が存在するという、その存在性は絶対的に有るのではなく、相対的に有るにすぎない。『解深密経』には、つづいて「阿陀那を見ず、阿陀那識を見ず、（乃至）意法および意識を見ない」ところの菩薩を「勝義善巧の菩薩」あるいは「心意識の一切の秘密に善巧した菩薩」とよんで、阿陀那識・阿頼耶識を有とみる前の菩薩よりも勝れていると考える。[18]阿頼耶識ないし諸識の存在は、究極的には否定されなければならない。総じて「識の有」が主張されるのは、「世間の人びとに利益と安楽とを得せしめるために、世俗諦の領域において心意識を設定する」限りにおいてである。絶対的価値の世界すなわち勝義諦の領域においては心意識の存在性は否定される。

だが、最終的には否定されるにしても、あくまでも心意識は真理へ到達するための方便であり

乗物である。なぜなら心意識よりほかに存在するものはないからである。我われは自己の心意識を徐々に質的に変革向上させ、それによって真理に近づき、最後に真理そのものに成りきらねばならない。その場合、唯一の手段・方便である心意識の本質を究明し、その構造を解明することが第一の急務とされる。その結果が瑜伽行派によって打ちだされた「階層的心意識構造論」（九九頁参照）であり、その根底をなす「阿頼耶識説」である。仏教はその当初から自己追求を目的とした。自己追求とは自己の心の解明である。この努力の絶頂に阿頼耶識が発見されたといえよう。『瑜伽論』巻第五十一には、(49)阿頼耶識説こそ心意識に関する最高の理論（勝義道理）であると強調されている。『大乗阿毘達磨経』にも、「仏陀は阿頼耶識を勝者に対してのみ開示する」と説かれ、また『解深密経』には「凡愚には開演せず。彼が分別して執して我とするを恐れるから」と述べられている。いずれも、阿頼耶識を根底とする階層的心意識論の深遠さ、卓越さを強調する。

とにかく、前述したように、心意識の存在は究極的には否定されなければならない。しかし、それは修行の場における結果としてである。あくまでも、修行の過程においては、まずもって心意識を有とみる立場から、その現実的真相の解明を怠ってはならないのである。

以下、「識の有」という点に的を絞って、唯だ識が有るという場合の、識の存在性が一体どのような理由からいわれ、どのような意味内容をもつかを考察してみよう。

まず「識の有」が主張される思想的背景を総観してみよう。

瑜伽行派の存在観は基本的には相対的である。中観派は「一切諸法は皆、無自性である」と考える。「一切」が主語であり、「無自性」が述語である。ありとあらゆる存在物には自性が無いと考える。ところが瑜伽行派は、この中観派の存在観に反対し、次のように主張する。

「言説されるが如くに諸法の自性が存在するのではない。しかし、一切が一切として存在しないというわけではない」(na svabhāvo dharmāṇāṃ tathā vidyate yathā'bhilapyate. na ca punaḥ sarveṇa sarvaṃ na vidyate)(50)。

唯識思想は、一切は決定的に存在しない、あるいは、逆に一切は決定的に存在する、とみるいずれをも極端な見解としてしりぞける。なぜなら、有でもなく無でもない非有非無の中道を綱領として宣揚するからである。中道（madhyamā pratipad）とは、有や無という極端な見解を離れ、物事を正しくありのままに認識することである。ところで、この「非有非無」という概念は次の二方面から考察されなければならない。(51)

(1)真理そのものの非有非無。

(2)論理としての非有非無。

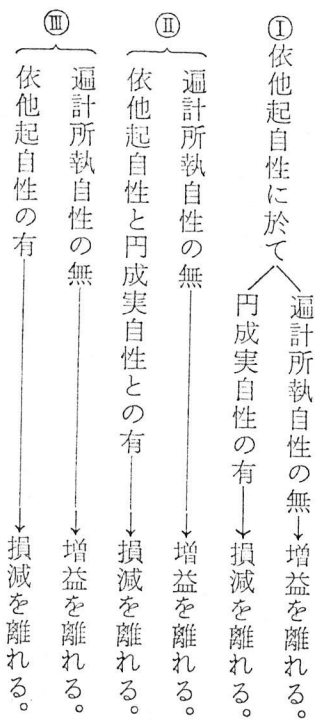
仏教思想は直接体験をその源泉とする。非有非無の中道説もその例外ではなく、その源泉は、

真理そのものの直接体験にある。唯識思想でいう真理とは真如であり、別名、勝義、法性などの語でよばれる。それはまた「離言の自性」ともいわれ、有や無という概念を離れた事実そのものである。この事実そのものの本質を直観することを、一切法の平等性を悟り、大総相に悟入し、一切所知の辺際に究達する、というが、[52] そのような真理に到達し、同時に真理に成りきるとき、有や無を超出した真実の智慧を体得する。

この体験的な非有非無を「離言の中道」という。それは言葉の通用しない超論理の領域に属する。この超論理的体験を言葉によって論理的に説明しようとした結果が、瑜伽行派によって創設された有名な「三自性」説であり、それに基づく「三性対望の中道」説である。その基本的な論理は左記の三つの型にまとめられる。[53]

Ⓘ依他起自性に於て ＜ 遍計所執自性の無→増益を離れる。
　　　　　　　　　　 円成実自性の有→損減を離れる。

Ⓘ ｛ 遍計所執自性の無→増益を離れる。
　　 依他起自性と円成実自性との有→損減を離れる。

Ⓘ ｛ 遍計所執自性の無→増益を離れる。
　　 依他起自性の有→損減を離れる。

いずれにしても依他起自性が有的存在性をもつことが強調されている。この依他起自性とは、唯識無境といわれる場合の識（vijñapti）である。別名、虚妄分別（abhūta-parikalpa）ともいう。では瑜伽行派の人びとは、なぜ識に有的存在性を付与したのであろうか。その最大の理由は、言葉による概念的思考が行われる場を重視するからである。唯識思想で、その存在性が徹底的に否定されるものは、外的事物である。心内に生ずる観念に言葉を付与し、その観念に対応して、心の外に実在すると考えられた事物である。三自性でいえば、遍計所執自性である。

さて、このような遍計所執自性が成立する場所が「識」であり「虚妄分別」である。観念に言葉を付与し、それに対応する事物があたかも実在するが如くに考える我われの心作用を「仮説」「仮施設」（prajñapti, upacāra）という。我われは人間という生命的存在（我 ātman）、あるいは、精神・肉体・自然などという事物的存在（法 dharma）を想定する。この働きを「我法の仮説」（ātma-dharma-upacāra）という。

ところで仮説にはかならず、それがその中で成立する根拠（ādhāra, āśraya）がなければならない。この仮説の根拠が、識であり、虚妄分別であり、世親の用語でいえば「識の転変」（vijñāna-pariṇāma）である。そして、安慧が明言しているように、それは、実物として存在する（vastu-to'sti, dravyato'sti）。[54] ドラヴヤ dravya あるいはヴァスツ vastu という語は事物という意味であ

り、総じて実在的事物をいう。たとえば阿毘達磨の説一切有部は、dravya という語によって「固有の形相・特質をもつ存在物」(能持自相の法)を表わそうとした。そしてそのような事物の存在性を実有(dravya-sat)と称した。説一切有部はそのような実有的存在物として、七十五種の基本的要素を考えた。ところが、唯識思想は識一元論の立場より、識のみを実有とみなす。我われは、「事物」といえば、固有の性質をもつ実在的存在であると考える。机、木、山、精神、肉体……などのさまざまな事物が存在するという。だが、唯識思想で事物 (vastu, dravya) といえば、唯だ一つ、すなわち「識」を意味するにすぎない。なぜなら識以外に事物は存在しないとみるからである。

もう一つ「識の有」を論理づけるものとして、因と縁とより生起したものに、ある程度の存在性を付与しようとする基本的見解をあげることができる。中観派は「因縁所生の故に無自性である」と考える。だが、瑜伽行派は一切法があらゆる点で無自性であることに反対して、逆に「因縁所生の故に有自性である」と主張する。そしてこの場合の自性を依他起自性とよぶ。依他起自性(paratantra-svabhāva)とは、他の因と縁とに依って生じたあり方をもつもの、という意味で、具体的には、我われの心の働きをいう。あらゆる現象的存在は因縁所生の法であるとみるのが原始仏教以来の見解であったが、唯識思想はそのような因縁所生の事物として「識」のみを考える

にいたった。

では、なぜ因縁所生の法、すなわち依他起自性に有的存在性を付与したのであろうか。唯識思想では、事物が生成する動因として大きく①因縁と②分別との二つを考える。[35] このうち、因縁によって生じたものを依他起自性、分別によって生じたものを遍計所執自性とよぶ。後者は前者を根拠としつつ、「分別」という有意的内的動因を契機として生じるものであり、いわば第二次的存在物であるといえよう。そしてこの存在性は全面的に否定される。他方、依他起自性すなわち「識」「虚妄分別」は無意的な動因である因縁によって生じる、いわば第一次的存在物であるから、それは「事物」としての存在性をもつと考える。我われの心そのもの、基体としての心(こころ)は有意的に生じてくるものではない。眼を開くと窓の外に木々を見る。その見るという認識は見ようと思って見たのではない。たまたま眼を開き、木々がそこに存在したからそれらを見たまでのことである。見るという知覚だけではない。自己の心の活動をしばらく静かに内観するならば、自己の心は、あたかも泉の水のごとくに、自己の意志とは無関係に、つぎつぎと湧き出てくることに気付く。そして生じた心が主観と客観とに二分され、主観が有意的に言葉によって客観を認識するとき、前述した遍計所執自性が生じるのである。

とにかく、「分別」という概念的思考が生じる以前の心、あるいは概念的思考が成立する基体

としての心ないし識そのものは、現象的存在のうちで、分別とは無関係ないわば第一次的存在であるという点から、それに有的存在性を付与したといえるであろう。

『成唯識論』では、遍計所執自性が「外境」、依他起自性が「内識」といわれ、中道の理が次のように簡潔にまとめられている。

「外境は情に随って施設せるが故に有なること識の如くなるに非ず。内識は必ず因縁に依って生ずるが故に無なること境の如くなるに非ず。此に由て便ち増と減との二の執を遮す。[56]」

認識の虚妄性

唯識思想の目的は、自己存在の基体である識を質的に変革することによって、真理に到達することである。質的に変革するとは、虚妄な認識のあり方を本来の正常で真実の状態に復帰せしめることである。

唯識を悟るとは、「唯だ識のみが存在する」と自覚することであると同時に、自己の認識の虚妄性を自覚することでもある。その自覚は次のような言葉となって表わされる。

①言説されるが如くに諸法の自性が存在するのではない (na svabhāvo dharmāṇāṃ tathā vidyate yathâ'bhilapyate)[57]。

②顕現するが如くには存在しない (na ca yathā khyāti tathâ'sti. tathā ca na vidyate yathā pratibhāsate)[58][59]。

③凡夫が分別するが如くには外境は存在しない (bāhyo na vidyate hy artho yathā bālair vikalpyate)[60]。

④名が境に働くが如くには存在しない (yathā hi nāmârthe pravartate tathaiva nâsti)[61]。

右の表現は yathā…A…, tathā…B… と定型化される。前半の yathā…A… は我われの現実の認識作用をあらわし、後半は認識内容の非存在をいい、全体で、認識の虚妄性を指摘している。では我われの認識作用とはどのようなものであるのか。それは、主観と客観との二元的対立を形式とし、心の外に事物は存在するという誤った思考を内容とする。「認識内容の非存在」とは、一つは認識される客観（所取 grāhya）の非存在をいい、もう一つは、認識する主観（能取 grāhaka）の非存在をいう。認識の虚妄性とは、認識内容――すなわち認識対象は心を離れて実在すると考えること――の虚妄性をいう。しかしこの認識内容の虚妄性は同時に認識主体の虚妄性でもある。

我われは自己が知覚し思考するがままの姿として事物が存在すると考えている。現前に机という事物が存在し、それを知覚する自己の心が存在すると考える。だがこのような二元的存在観は虚妄として否定される。なぜなら、客観としての机は、たんに心の中の観念にすぎず、事物として

外界に存在しないからである。さらにまた、机が客観的事物として成立しないのであるから、それを認識する心も主観的事物として存在しえなくなるからである。この、客観の非存在から主観の非存在を帰納する論法は「所取が無であるから能取も無である」という慣用句によって、しばしば表現され、古来から「境識倶泯」の思想とよばれる。これはたしかに論理的にも正しい。客観と主観、所取と能取とは二つの蘆束のように相依関係にあるから、一方が存在しなければ他方も存在しない。とはいえこの境識倶泯の思想は論理的に帰納されたものではない。前述したように、所取の無とは、体験的には「唯心に住する」ことである。そして、この唯心の世界をくりかえしくりかえし体験することによって、突如として、客観と主観との二なき法界の世界に飛躍する。このように、「所取の無→能取の無」は、体験から演繹された論理である。また認識の虚妄性は、ひとたび真理に達した者によってはじめて自覚され得るものである。円成実自性を見ないものは依他起自性を見ることができない[62]と強調される所以である。円成実自性を見るとは真理を悟り、覚者(仏陀(ぶつだ) buddha)となることである。覚者の眼にはじめて、この現実の世界、多様性に満ちた苦的世界、すなわち依他起自性の世界が、あたかも魔術師によって作られた幻(まぼろし)のようなものに見えてくるのである。

(1) 説一切有部の法実有論が素朴的実在論であるか否かに関する諸学者の見解については、西義雄『阿毘達磨仏教の研究』三九九頁、註(1)にまとめられている。

(2) 『解深密経』巻第三(大正、一六、六九八上中)。

(3) 瑜伽行派という学派名については向井亮「ヨーガーチャーラ(瑜伽行)派の学派名の由来」(『三蔵集』第四輯、二六七—二七三頁)参照のこと。

(4) 山口益『仏教に於ける無と有との対論』七四頁。

(5) 部派仏教における瑜伽師については西義雄『阿毘達磨仏教の研究』第二編第三章「部派仏教に於ける瑜伽師とその役割」に詳しい。なお唯識思想成立以前の瑜伽思想については福原亮厳「初期の仏教瑜伽思想について」(『印仏研』第一一巻、第二号、二四六—二四九頁)参照のこと。

(6) 『瑜伽論』巻第二八(大正、三〇、四三八上)。『顕揚聖教論』巻第七(大正、三一、五一三下)。

(7) 『瑜伽論』巻第二六(大正、三〇、四二七中)。Ś. Bh., p. 194, l. 17.

(8) 於定心中随所観見諸青瘀等所知影像一切無別青瘀等事。但見自心(『摂大乗論釈』巻第四、大正、三一、三三八下)。

(9) 『瑜伽論』巻第三〇(大正、三〇、四五二上)。

(10) 尽所有性・如所有性については、鎌田茂雄「如所有性 yathāvadbhāvikatā と尽所有性 yāvadbhāvikatā」(『印仏研』第三巻、第二号、三〇六—三〇八頁)、長尾雅人「中観哲学の根本的立場」(『中観と唯識』所収、三三—三六頁)を参照のこと。

(11) 『瑜伽論』巻第二六(大正、三〇、四二七下)。

(12) 『解深密経』巻第三(大正、一六、六九九下)。

(13) vijñapti（了別）についての諸学者の見解は、次の諸論文のなかに述べられている。長沢実導「唯識実性 vijñaptimātratā について」(『日本仏教学会年報』第一八号、六二頁)、同「vijñapti と vijñāna」(『印仏研』第一巻、第二号、一六二—一六三頁)、山口益・野沢静証『世親唯識の原典解明』六四頁、註(2)。

(14) 一切了別相中者謂識為因見相分中（世親造『摂大乗論釈』巻第六、大正、三一、三五二下）。一切了別相中者此顕其果即是能取所取分中（無性造『摂大乗論釈』巻第六、大正、三一、四一六下）。

(15) M. V. Bh., p. 18, *ll.* 21-22.

(16) pratibhāsa に関する論文。上田義文『仏教思想史研究』三四五—三七七頁。拙稿「唯識思想における認識作用の一考察」(『東方学』第四六輯、一〇五—一一〇頁)。

(17) あらゆる学派が水月や鏡像を非実在とみなしたわけではない。『大毘婆沙論』巻第七五（大正、二七、三九〇下）によれば、水中や鏡中の影像を譬喩者は非実有、阿毘達磨諸論師は実有と考える。

(18) 調伏天造『唯識三十頌釈疏』(山口・野沢『世親唯識の原典解明』二〇七頁)。

(19) vijñaptimātratā に関する論文。長沢実導「唯識実性 Vijñaptimātratā について」(『日本仏教学会年報』第一八号、五九—八二頁)。勝呂信静「唯識と法性」(平川彰博士還暦記念論集『仏教における法の研究』所収、二六〇—二六四頁)。

(20) 安慧の『中辺分別論釈疏』によれば vijñaptimātratā に対して次の三つの解釈がある。①諸法の唯識性、②無分別智、③如理加行なる道諦（M. V. T., p. 133, *ll.* 18-20. p. 134, *ll.* 7-9）。なお了別真如を無分別智とみる説については、山口益『中辺分別論釈疏』二一四頁、註(4)参照のこと。

(21) 「唯識全体は一方に於ては理論であっても他方に於ては全く実践に外ならない」(宇井伯寿『摂大乗論研究』四九八頁)。

(22) 『瑜伽論』巻第二六（大正、三〇、四二八上）。なお菩薩の奢摩他・毘鉢舎那については巻第三八（大正、三〇、五〇四上）に説かれる。

(23) M. S. A., p. 24, *l.* 1.

(24) ibid., p. 24, *l.* 4.

(25) M. V. Bh., p. 20, *ll.* 1-4. 山口益「弥勒造法法性分別論管見」(『仏教論叢』所収、五五二頁)。

(26) 世親造『摂大乗論釈』巻第六（大正、三一、三四九下）。

(27) 無性造『摂大乗論釈』巻第六（大正、三一、四一三下）。

(28) 真諦訳『摂大乗論』巻中（大正、三一、一二二下）。

(29) 『摂大乗論本』巻中（大正、三一、一四三下）。『分別瑜伽論』の偈。

(30) 『大乗荘厳経論』「教授品」第三〇偈（M. S. A., p. *l.* 8）。

(31) 『同』「真実品」第七偈（ibid., p. 24, *l.* 2）。

(32) 『同』「真実品」第八偈（ibid., p. 24, *l.* 4）。

(33) Triṃśikā., p. 42, *l.* 7.

(34) 勝又俊教「唯識の立場と中道説」(『印仏研』第二巻、第二号、二六二頁)。なお、勝呂信静博士は両者の相違を次のように説明されている。「vijñaptimātra という言葉は、単に唯識という事実が経験され、あるいは理論的に理解される場合、あるいは修道の過程において唯識という事実・理論が体得される場合に用いられるもので、修道の過程においては、この唯識の観念も滅せらるべきものとして、否定される契機を含んでいる。これに対し vijñaptimātratā は究極の真理としての唯識であって、それへの最初の悟入は、おそらく見道においてであろうが、それは実践と認識の目標となるものであって、滅

せられることはない。」(「唯識と法性」二六一頁)。

(35) 仏教における法については、平川彰博士還暦記念論集『仏教における法の研究』を参照のこと。

(36) 『瑜伽論』巻第四六(大正、三〇、五四四下)。なお世親も法無我を同様に次のように定義する。「実に法が一切種として存在しないから、このように法無我に悟入するのではない。しかるに、分別された体(kalpitâtman)として法無我である」(『唯識二十論』、Viṃśatikā., p. 6, *ll.* 14-15)。

(37) 『瑜伽論』巻第六五(大正、三〇、六六三上)。

(38) A. S. Bh., p. 85, *l.* 18.『大乗阿毘達磨雑集論』巻第一〇(大正、三一、七三九上)。

(39) 「本質」に関する論文。勝呂昌一「影像門の唯識説と本質の観念」(『印仏研』第二巻、第二号、二一〇―二一二頁)。伊藤秀憲「本質の原語について」(『印仏研』第二一巻、第一号、一三四―一三五頁)。

(40) 野沢静証『大乗仏教瑜伽行の研究』一九二頁の和訳より引用。

(41) 『大乗荘厳経論』「功徳品」第五十偈では、有意的に作られた観念と、日常的経験における観念とを順次、「現前に立たしめられた相」(purataḥ sthāpitaṃ nimittaṃ)と「自然に住したもの」(sthitaṃ svayaṃ)と表現している(M. S. A., p. 169, *l.* 9)。

(42) M. V. Bh., p. 19, *ll.* 17-18.

(43) 『摂大乗論本』巻中(大正、三一、一三八上)。

(44) 『摂大乗論』巻上(大正、三一、一一八中)。

(45) 佐々木月樵『漢訳四本対照摂大乗論』附録「西蔵訳摂大乗論」46、九行。

(46) Viṃśatikā., p. 3, *l.* 5, *l.* 8.

(47) 『解深密経』巻第一(大正、一六、六九二中)。

(48) 『同』巻第一(大正、一六、六九二下)。

(49) 『瑜伽論』巻第五一(大正、三〇、五八一下)。

(50) B. S. Bh., p. 44, *ll.* 2-4.『瑜伽論』巻第三六(大正、三〇、四八八上)。

(51) この二つの中道を離言中道と言詮中道という。

(52) 『瑜伽論』巻第四三(大正、三〇、五二八下)。

(53) ①善能遠二離増益損減二辺過一者謂於二依他起性一増二益実無遍計所執性一。損二減実有円成実性一(無性造『摂大乗論釈』巻第一、大正、三一、三八二中)。
⑪依二前理一故説二此一切法非レ空非二不空一。由レ有二空性虚妄分別一故説二非空一。由レ無二所取能取性一故説レ非二不空一(『弁中辺論』巻上、大正、三一、四六四中)。
⑪外境随レ情而施設故非二有如一レ識。内識必依二因縁一生故非二無如一レ境。由レ此便遮二増減二執一(『成唯識論』巻第一、大正、三一、一中)。

(54) M. V. Bh., p. 11, *ll.* 12-13, Triṃśikā., p. 16, *ll.* 10-11, *ll.* 15-17.

(55) 有漏識変略有二二種一。一随二因縁勢力一故変。二随二分別勢力一故変。初必有レ用。後但為レ境(『成唯識論』巻第二、大正、三一、一一上)。

(56) 『成唯識論』巻第一(大正、三一、一中)。

(57) B. S. Bh., p. 44, *ll.* 2-3.

(58) B. S. Bh., p. 266, *ll.* 17-18.

(59) M. V. Bh., p. 65, *l.* 23~p. 66, *l.* 1.

(60) The Laṅkāvatāra Sūtra, ed. by B. Nanjio, p. 285, *l.* 4.

(61) M. V. T., p. 140, ll. 12-13.
(62)『唯識三十頌』第二十二頌。Triṃśikā., p. 40, l. 21.

第二節　唯識無境の論証

一

道理の重視

世親の『唯識二十論』に「唯識性とは仏の境界（buddha-gocara）である[1]」と説かれているように、「一切は唯だ識である」という真理は、あらゆる事物のあらゆるあり方を知りつくした覚者のみが真に理解できる深遠な真理である。有漏心の闇に障られ、分別の網をいまだ断ち切っていない我われ凡夫の思議しえない甚深の理である。唯識とは究極的には各人が自己の心身をあげて直にそれにたどりつき、それに成りきるところの真理である。

だが唯識思想は実践のみを強調するわけではない。むしろいずれの論師も実践を裏づける理論の体系化により力を注いだといえるであろう。なぜなら、「其れ未だ真智覚を得ない者は唯識中に於て云何が比知す。教および理とに由って応に比知すべし[2]」と説かれるように、見道において唯識性（＝真如）を真に覚る以前には、道理にもとづいて唯識の理を理論的に推理（anumāna）し

なければならないからである。道理の原語はユクティ yukti である。この語は「一つになること」「結合すること」が原意であり、転じて真理と合致した理論ないし証明を、さらには理論にもとづいてなされる事実の究明を意味する。唯識の理を理論的に推理することは、瑜伽行派が主張する四道理（観待道理・作用道理・証成道理・法爾道理）のうちの証成道理に属する。

とにかく瑜伽行派は道理による理論的解明を好む。唯識無境の理に関しても例外ではない。「唯だ識のみが存在し、識の他に外的事物は存在しない」という大命題を理論的に証明するために絶えまなき努力がなされてきたのである。以下、その努力の跡をたどってみよう。

四智による証明

我われはさまざまな事物を明瞭に認識する。ここに「机」があり、庭に「草木」があり、人の「話し声」が聞こえてくる。だが、机・草木・話し声などの外的事物は存在しない、と瑜伽行派は主張する。たしかに我われは、机という事物を現前に明白に知覚する。だがそのような事物は非真実である（aparinispanna）[3]、すなわち真実在（parinispanna）ではないという。なぜか。『解深密経』は、前述したようにその理由として「識の所縁は唯識の所現なり」と述べて、ヨーガにもとづく体験的理由をあげている。

ところが『解深密経』とともに唯識思想を創唱したといわれる『大乗阿毘達磨経』で、はじめて唯識無境に対する理論的証明が試みられている。すなわち、次の四つの智を成就した菩薩は唯識無境の理に悟入することができるという。この四つの智の内容は、そのまま外的事物の非存在の理論的証明でもある。(4)

(1)相違識相智……同一の事物に対してもそれを認識する者が相違すれば、その事物は違った相（すがた）をもつものとして認識されると智（し）る。たとえば水に対して、餓鬼は膿（うみ）や血の充満した河、魚などの傍生は住居や道路、天人は宝石で荘厳された地、人間は清らかな水あるいは波浪、としてそれぞれ認識するからである。もしも外的事物が実在するならばこういうことはありえない。

(2)無所縁識現可得智……実在しない事物を対象とする認識が現実にあると智る。たとえば過去や未来の事柄、夢の中の対象、水面や鏡面に映った影像などはどれも実在しないのに、それらを対象として認識するからである。

(3)応離功用無顚倒智……功用すなわち修行することなくして、誤りなき無顚倒の智慧を得ることができるという過失におちいることを智る。もしも、認識の対象が認識される如くに実在するならば、凡夫といえども真実を認識していることになり、努力精進することなくして自然に解脱していることになるからである。

(4)随三智転智……次の三つの智に随って認識対象がさまざまなあり方となって転じることを智る。㋑自在者の智に随って転じる。すなわち心自在を得た菩薩は、欲するままに大地などの事物を水などの事物に変化せしめることができる。㋺観察者の智に随って転じる。すなわち奢摩他というヨーガを修する者が仏陀の教法を観察して思索するとき、ある一つの対象が、思索するままに、さまざまな相（すがた）となって現われてくる。㋩無分別智に随って転じる。すなわち無分別智が起こるときには、どのような認識対象も現われない。

ところでもしも認識対象が実在するならば、以上の三種のようなことはありえない。だが現実にこれら三つの事実はありうるから、認識対象は実在しない。

さて、この四つの論証は大きく次の二つのグループに分類される。

(i)　外的事物が実在するならば現実の認識が成立しない……(1)(3)(4)

(ii)　外的事物が実在しなくても現実の認識は成立する……(2)

四つの論証のうち(2)の無所縁識現可得智は、外的事物なくして認識が成立することを具体的な例をあげて説明するにとどまる。したがってこれは積極的な論理的説明ではない。その裏づけとなる論理的ないし機能構造的説明は「阿頼耶識縁起」説であるが、これについては後に述べる（一〇三頁以下参照）。ここでは(i)のグループの論証を検討してみよう。

(1)(3)(4)は、総じていえば「外的事物が実在するならば現実の認識が成立しないことになる」という論証である。しかし、詳しくみるならば、ここでいう「現実の認識」とは、我われ人間の認識、それも同一次元の認識のみに限られているわけではない。しかも、これらは、いわば科学的客観性にもとづいて観察される認識ではない。(1)(3)(4)の認識は次のようにそれぞれ質を異にする。

(1)の認識は、人間のみでなく餓鬼や傍生(畜生)など、人間以外の生物の認識をも含む。

(3)は、日常時の認識は誤りであり、解脱時の認識は真実であるという価値判断がなされた認識である。換言すれば、認識が迷・悟の二領域にわたって問題とされている。

(4)の認識は、総じて禅定中における認識である。

さて、これらの認識内容はいずれも普遍妥当性を欠くことは明らかである。人間以外にわたる認識、あるいは禅定中の認識は、いずれも、正常時における人間の心理ではない。餓鬼や天・地獄、総じて六道の存在は客観的実在性をもたない。なぜなら万人がそれらの存在を認めているわけではないからである。禅定中の認識も体験者でなければ理解できないし、その真実性を認めることができない。八地以上の菩薩は「土砂を変じて金銀と為す」といわれるが、これは常識からすればまったく信じがたい事実である。

ここで我われは、「客観性」ないし「普遍妥当性」という言葉の検討に移らなければならない。

客観性を西洋哲学の悟性や理性の領域にのみもとめるならば、前述した唯識の認識は明らかに客観性をもたない。またカントのように普遍妥当性を人間の認識形式の先天性にもとめるならば、同じく唯識的認識は普遍妥当性をもたない。

だが唯識思想、広くは仏教は、むしろ悟性や理性とは質を異にする認識、すなわち禅定中における認識に客観性と普遍妥当性とをもとめる。日常心理は「散心」といわれ、虚偽にみちた認識にすぎない。これに対して、禅定中の心理は「定心」といわれ、真実の認識であると考えられている。六道、総じて三界(欲界・色界・無色界)のさまざまな生存状態は、ヨーガ行者の精神的深まりの階層であるともとらえることができる。いいかえれば、六道や三界はヨーガ行者の体験にもとづく世界観、生命観であり、その意味で客観性をもつといえよう。あくまでも仏教はヨーガの心に真理の規準をもとめる。この点、感性ないし悟性・理性にもとづく認識に真理の規準をもとめる西洋哲学と仏教思想は根本的に相違する。仏教にとって六道輪廻は客観的事実であり、ヨーガの世界は普遍妥当性をもつ世界である。このような観点からすれば、前述した唯識無境の論証は一つのすぐれた論理体系をもつといえるであろう。

名称と事物との客塵性

概念的認識は、「名称」と「認識対象」とから成立する。たとえば「これは机である」という認識は、「机」という名称が〈机〉という事物と結合するところに成立する。

瑜伽行派は、このような概念的認識における名称と認識対象との関係を独自の方法で考察することによって認識対象の非存在を論証する。それが「名と義との相互客塵性にもとづく論証」である。この論証は修行段階でいえば煖・頂の二位で修せられる「四尋思」という唯識観の内容をなすものである。瑜伽行派は、ありとあらゆる存在（一切諸法）を観察の対象とする。もともとヨーガの本質は「観察すること」すなわち「観」にある。ヨーガを実践する行者のことをサンスクリットで bhikṣur yogī yogācāraḥ といい、これを玄奘は「比丘勤修観行是瑜伽師」(5)と訳すことからも判明するように、ヨーガとは「観行」すなわち観察的修行である。観察をあらわす用語としては、『解深密経』(6)や『瑜伽論』(7)に、vicinoti（能正思択）、pravicinoti（最極思択）、parivitarkayati（周遍尋思）、parimīmāṃsām āpadyate（周遍伺察）などが認められる。これらは毘鉢舎那の四つの内容を表わす。この他に paryeṣaṇā（尋思）や pratyavekṣaṇā（伺察）などがある。ところで、これらのうちで瑜伽行派が最も重要視したのが、パリエーシャナー paryeṣaṇā（尋思）である。そしてその用語を用いて、四尋思（catasraḥ paryeṣaṇāḥ）という唯識独自の修行方法を確立した。四尋思とは総じていえば、①名（nāma）と②義（artha）と③名義の自性（svabhāva）と④名義の差

別（viśeṣa）との四つは仮的存在であり、実在しないと思考することである。「名と義との相互客塵性」はこのうち前の二つ（名尋思と義尋思）の観法の中で成立した思想である（この客塵性を最初にうちだしたのは『大乗荘厳経論頌』である。『瑜伽論』には四尋思観は説かれるが、いまだ名義の相互客塵性という考えはない）。

では名義の相互客塵性とはなにか。その前に「名」と「義」との意味を明らかにしておく必要がある。(8) 名と義とに対する考察は仏陀の説かれた正しい教え、すなわち正法（saddharma）に対する考察にその源泉がある。仏陀によって説かれた教えは、幾多の経典としてまとめられているが、その教説は、次の二要素から構成される。

①教説の言葉。
②教説の意味あるいは事柄。

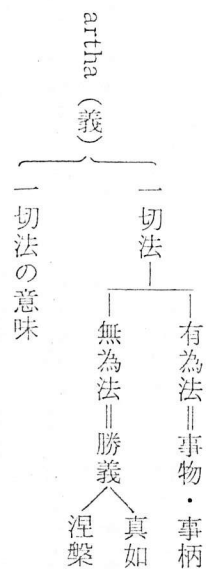
前者を文（vyañjana）、後者を義（artha）とよぶ（文と義とは、また法 dharma と義 artha ともよばれる）。このうち「文」とは経典の言葉であり、次の三つより構成される。

①名（nāma）……単語。
②句（pada）……文章。
③文（vyañjana）…字。

いま、sarvadharmā anātmānaḥ（諸法無我）という教説を例にとるならば、〈sa〉〈rva〉〈dha〉などの一字一字が文であり、sarva, dharma などの単語が名であり、これら単語から構成される文章全体が句である。これら三つは、「名」、すなわち、何らかの意味をもつ最小単位の単語によって代表されるのが慣例である。

「名（みょう）」の原語ナーマ nāma は「所縁に対して向うから、向う（namati, namana）という意味で nāma である」と語義解釈されるように、事物を指示し指標する「名称」ないし「名辞」である。あるいは、言葉や名辞を具体的な言語表現ととらえるならば、そのような言語表現の基礎になる「概念」を指すともいえよう。いまここではそれらの意味を含むものとして、nāma を「名称」と訳しておこう。

次に「義」であるが、義の原語アルタ artha には数多くの意味がある。詳しい論述は省略して、artha の意味をまとめてみると次のようになる。

- artha（義）
  - 一切法
    - 有為法＝事物・事柄
    - 無為法＝勝義
      - 真如
      - 涅槃
  - 一切法の意味

artha は大別すると、(i)あらゆる事物（一切法）と、(ii)それら事物の意味との二つに分類される。だがこの両者は具体的な認識作用においては不可分な結合関係にある。なぜなら、或る「事物」が認識されるということは、その事物に「意味」を付与することであるから。また、或る意味を考えるということは、かならずそれに対応する事物なり事柄が存在するからである。そして事物に意味をもたらすのが名すなわち名称である。

ところで、名と義とに関してはすでに阿毘達磨思想においても詳細に考察されている。たとえば『大毘婆沙論』巻第十五[9]では、名義に関して、その多少や差別が論じられ、さらに巻第六十六[10]では、十想のうち無常想・無常苦想・苦無我想は名と義とを縁じ、死想は、一説は唯だ義を、また他説は名と義とを縁じ、残りの六想は唯だ義のみを縁ずると説かれ、また聞・思・修の三慧が名・義との関係で考察されている。[11] このように名と義とは諸法観察の重要な範疇と考えられている。

さらに具体的に音声として発せられる言語とおよび名と義との三者の関係が問題とされている。『倶舎論』巻第五、『大毘婆沙論』巻第十五、巻第百二十六[12]などによれば、説一切有部の見解は次のようである。

「言語（vāc）は音声（ghoṣa）であるが、音声のみでは事物は理解されない。言語が名に転じ

て、名が事物を顕わす（vāṅ nāmni pravartate nāmârthaṃ dyotayati）から事物が理解されるのである。」

また有為法の異名としての「言依」（kathā-vastu）を Yaśomitra は次のように解釈している。[13]

依（vastu）には境（viṣaya）と因（hetu）との二つの意味がある。このうち言説の境として、一つは現境（sākṣād-viṣaya）、もう一つは展転境（pāraparyeṇa-viṣaya）があり、前者が名、後者が義に相当する。つまり有為法を名と義とにわけ、言説は、このうち名を第一次的な直接の対象とし、義を第二次的な間接の対象とする、と考える。

名と義とによる諸法の考察は唯識思想においてさらに深められた。その結果、前述した四尋思という唯識観が成立したといえるであろう。以下、四尋思のうち名尋思と義尋思とをとりあげ、その観法の内容およびそれにもとづく唯識無境の論理を考察してみよう。

まず「名」（nāma）とは何か。それは前述したように、詳しくは名・句・文の三つであり、総じては、何らかの意味をもつ最小単位の言葉ないし概念である。

次に「義」（artha）とは何か。四尋思における義尋思（artha-paryeṣaṇā）は別名、事尋思（vastu-paryeṣaṇā）ともいわれることから、この場合の artha は vastu すなわち認識対象としての事物ないし事柄を意味すると考えられる。具体的には「色等想事」[14]（色等と名づけられる事）、「名に依っ

て表わされる外事」[15]、「諸法の蘊界処」[16]と説かれように、自己および外界を構成する、精神的事物と肉体的ないし物質的事物とを意味する。いま、これらをまとめて「事物」と訳しておこう。

では名尋思と事尋思とは具体的にはどのように説明されているのか。四尋思を最初に唱えた『瑜伽論』本地分中菩薩地の「真実義品」では、次のように定義される。

「名尋思とは菩薩が名に於て唯だ名だけである（nāma-mātra）と見ることであり、事尋思とは、事に於て唯だ事のみである（vastu-mātra）と見ることである。」[14]

我われは、さまざまな名称によってさまざまな事物を認知する。そしてそれらの名称に相応する事物が実在すると無反省に考えている。ところで、右の『瑜伽論』の定義から判明するように、このような無反省な常識を打破すべく、我われの具体的な認識内容を「名称」と「事物」とに二分化し、それぞれを他から独立させて純粋に観察することを主張するのである。たとえば「机」という名称によって〈机〉という事物を認識する場合、まず「机」という名称に意識を集中し、存在するのはただこの名称だけであると観察する。次に〈机〉という事物に意識を集中し、存在するのはただこの事物だけであると観察する。

さて、このような観察は名称と事物との非存在を認識することが目的である。たとえば『摂大乗論』では「文の名は唯だ意言のみと推求し、此の文の名に依る義も唯だ意言のみと推求する」[15]

と説かれる。つまり、名称と事物との両者は、いずれも自己の心の産物にすぎないことを観察するのである。あるいは『大乗阿毘達磨集論』では「諸法の名身・句身・文身の自相（svalakṣaṇa）は皆、不成実（aparinispanna　非実在）なりと推求し、諸法の蘊界処の相は皆、不成実なりと推求する(16)」と説かれる。

たしかに「机」という名称は存在する。机という言葉を外声として具体的に発する、あるいは内声として心の中で発することができるからである。だがその名称は「語声の分位差別に依って仮に名句文身を建立す(17)」と説かれるように、その存在性は仮有（prajñapti-sat）すなわち仮的存在にすぎないのである。

また、たしかに我われは〈机〉という事物を現前に認識する。だがその事物は「名称によって語られるが如くには実在しない」（tathā parinispattir yathā nāmakāyādibhir abhilapyante）(18)のである。我われが現前に見る〈机〉は、〈机〉という形相を帯びた心にすぎず、「机」という名称によって把握される〈机〉という実在物はどこにも存在しないのである。

ところでこの名尋思と事尋思とは『大乗荘厳経論頌』において新たな思想的展開をみるにいたった。すなわち、これらの二種の尋思は、「名と事とについて相互に客塵たることの尋思(19)」であると定義される。「名の事における客塵性（āgantukatva）の尋思」が名尋思であり、「事の名における客塵性の尋思」が事尋思である。ではこの相互客塵性とは何か。客塵性の原語 āgantukatva は「非本来的であること」を意味する言葉である。非本来的であるとは、たとえばある家に招かれた人が、その家人でないことから「客人」とよばれるように、AとBとの両者が、同族、同類、同一でないことを意味する。『顕揚聖教論』では「名は義に於て体に称うに非ざるが故に、之を説いて客と為す。義も亦、名の如く無所有の故に之を説いて客と為す(20)」、『摂大乗論』世親釈では「（名と事とは相互に）彼の体に称うに非ざるが故に(21)」、『同』無性釈では「一類が声と義と相称して生じ互相に繋属すると謂うが如くには非ず(22)」とそれぞれ注釈する。「体に称う」とは体と体とが一致することである。したがって名称と事物とは同一の体（ātman）でない、というのが相互客塵性の根本的意味である。同一の体でないとは同一物でないということである。たしかに両者は同一物ではない。なぜなら、机を見た瞬間、それが机であると認知することはできず、机という名称をそれに付与してはじめて、それが机であると認めることができるからである。あるいは、一つの机という事物に「机」「卓台」「デスク」など、さまざまな名称を与えることができるからである。さらには、たとえば「はし」という一つの名称によって「橋」「箸」「端」などのいくつかの相異なる事物を意味することができるからである。

さて、この名と事との相互客塵性から何が導き出されるのであろうか。これに関して『摂大乗

論』は頌として次のように説く。

名事互為客　其性応尋思
於二亦当推　唯量及唯仮[23]

すなわち、つづいて我われは、二に於て唯だ量なり、および唯だ仮なりと推求しなければならない。この段階は四尋思のうちの自性仮立尋思と差別仮立尋思とよばれる。自性とは、名称と事物とが結合し、具体的に認識される事物そのものをいう。たとえば「これは机である」と認識する場合の「机そのもの」をいう。差別とは、その机をさらに分析して「机は物質であり、長方体であり、固い」ととらえる場合の「物質」「長方体」「固い」などの性質をいう。

さて、このような自性や差別はすべて仮立(prajñapti)されたものであり、実在しないと推求するのが自性仮立尋思と差別仮立尋思とである。仮立(prajñapti)とは、実在しないものに対して、言説を付与して仮にその存在を設定することである。机、物質、長方体、固い、などは、唯だたんに名称にすぎず、それら名称に対応する事物や、事物の性質が実在するわけではない、とみるのがこの二尋思の内容である。

さて、この四尋思という観法を貫く基本的態度はなにか。それは、

(1)概念や言葉を、それが意味し指示する事物から切り離し、概念や言葉のみを一つの観察対象として、その本質を見究めようとする態度であり、

(2)さらには、現象から概念や言葉を取り除き、現象を現象のままで純粋に直観しようとする態度である。

こうすることによって、㋑概念や言葉、㋺現象、さらには、㋩概念的に把握された事物、㋥その事物の性質、などはすべて唯だ心の産物にすぎず、心をはなれては存在しないと認識するにいたるのである。すでに述べたように唯識思想はヨーガの体験を基盤とする。ヨーガは、まず言葉や観念を手掛りとしながらも、最終的には、言葉を超えた事実そのものの本質直観を目指す。本質を直観するとは現象を抽象的事実としてではなく、具体的事実として、自己の内部に還元し、自己が事実そのものに成りきることである。そこにはもはや外的事物の残影さえもなくなり、自己の本来の心、存在の真景が、輝き現われるのである。

他学派との論争

マーダヴァ(Mādhava)の『サルヴァダルシャナサングラハ』(Sarvadarśanasaṃgraha 全哲学綱要)などには、仏教の諸学派が、毘婆沙師、経量部、瑜伽行派、中観派の四学派に大別されている[24]。そしてそれらの教説の相違が紹介されているが、外界は実在するかどうか、外界はどのよう

に認識されるか、という問題に関する四学派の意見の相違は次のようである。[25]

(1)毘婆沙師……外界の事物の認識は直接知覚（pratyakṣa）によって成立する。

(2)経量部……外界の事物は識の形相（ākāra）によって推論される（anumeya）。

(3)瑜伽行派……識のみが存在し、外界の事物は存在しない。

(4)中観派……識も外界の事物も存在しない。

　このうち、毘婆沙師と経量部とは、その認識方法に直接知覚と推論との相違があるにしても、いずれも外的事物の存在を認める。瑜伽行派は唯識無境という識一元論の立場より、両派の外的事物実在論を論破する必要があった。いくつかの唯識論書あるいは他学派の論書にその破斥の論理が展開されている。その典型が世親の『唯識二十論』である。この論の所説を中心にして外界の事物がどのような理論のもとに、その存在が否定されているかを考察してみよう。

　『唯識二十論』は外界実在論者として、仏教外の勝論派（ヴァイシェーシカ派）とおよび小乗の毘婆沙師と経量部との三派を想定し、それぞれの見解を論破する。三学派は、認識の対象となる事物を次のように考える。

(1)勝論派……諸部分をもつ単一なるもの。

(2)毘婆沙師……間隙をもって結合した多くの極微。

(3)経量部……諸極微が間隙なくして結合した諸極微の和合体。

以下この三派の見解を略説し、それに対する瑜伽行派の反論を検討してみよう。

〈一　勝論派への反論〉

　勝論派すなわちヴァイシェーシカ派は、実体・性質・運動・普遍・特殊・内属の六つの原理（padārtha）を認める。パダ・アルタ padārtha（句義）とは、パダ pada すなわち語ないし観念に相応するアルタ artha すなわち事物という意味で、この学派は、ある観念があれば、それに対応する事物が外界に実在すると考える。六原理のうち実体（dravya）が他の五つの依りどころとなるものであり、存在の究極的根拠である。実体として地・水・火・風・虚空・時間・方角・我・意の九つをたてる。

　外的事物は地水火風の四原子より構成されるが、一原子だけでは知覚の対象とならず、多くの原子が結合して一つの複合体となった時に、その全体が一つの、具体的形相をもった事物として知覚される、と考える。たとえば一つの布切れは多くの繊維から作られているが、それを知覚する場合、数多くの繊維を知覚するのではなく、それら繊維から構成される一つの布切れを知覚するという。この裏には、全体はその部分とは別の実在物であるとみる考えがある。つまり布切れ

と繊維とは別の実在的事物であるという。

さて、このような勝論派の見解に対して、『唯識二十論』は、「諸部分より別の全体はどこにも知覚されない」[26]と反論する。すなわち、諸部分より構成される全体は何らの実在性・存在性をもたない仮象にすぎないという。これは原始仏教いらい一貫して主張しつづける「仮和合」の思想にもとづく。あたかも自動車から、車軸・エンジン・車体などを取り除くと、そこに、もはや自動車は存在しないように、自己存在、人間存在も、たまたま五つの構成要素が結合したまでのことであり、それら構成要素のほかに、自己・人間という実体が存在するわけではないという。まえの布切れのたとえでいえば、繊維をはなれて別に布切れというものが実在しているわけではないのである。このように瑜伽行派は「全体は諸部分から独立した実在物ではない」という見解のもとに、外界に実在する或る一つの全体が認識の対象となるという勝論派の考えを論破する。

安慧は『唯識三十頌釈論』のなかで、[27]認識論的見地から勝論派の六句義（padārtha）の実在を否定する。前述したように、六句義のうちで実体は他の五つの句義の依りどころとなるものであり、それは、いわば、現象の根底にあって、それ自体は変化することなく存在しつづける基体（Substratum）である。ところで安慧は、そのような実体そのものは、我われの思慮（jñāna）と言詮（abhidhāna）とを超えたものであるから、それはたんに抽象され仮定されたものにすぎず、実在

しないと反論する。思慮と言詮とは、いわば感性と悟性とによる認識であるが、カントも指摘するように、事物そのもの、物自体には感性と悟性とをもってしては達しえない。だがカントは外界に物自体を仮定し、勝論派も実体を想定する。ところで、ロックやカントの物自体がフィヒテやバークリによって否定されたように、勝論派の実体（そして次に考察する毘婆沙師と経量部の極微）が瑜伽行派によって「実体そのものは認識を超えたもの」という理由のもとに否定されるにいたったのである。瑜伽行派の人びとは、実際の認識における具体的事実以外の抽象的事実を仮定することを極端に嫌う。ヨーガの実践中に現われてくる具体的事実にのみ存在性を付与しようとした態度のあらわれである。

〈ii　毘婆沙師への反論〉

毘婆沙師は外的事物の存在を認め、外界に認識対象（viṣaya）があるからこそ認識（vijñāna）がおこると主張する。存在しない事物を対象とする認識はけっしてありえないとみるのがこの派の基本的立場である。この論理はそのまま「三世実有」という有名な命題の論証に用いられている。すなわち過去の出来事を思い出し、未来を想像することができる以上、現在だけでなく、過去や未来までもが存在する、なぜなら存在しないものを認識することはありえないから、と論理を展

開する。[28]

　このように毘婆沙師は、まず外的事物の存在を認め、つぎに、この事物は我われの直接知覚によって認識されると考える。直接知覚（pratyakṣa）とは分別（kalpanā）すなわち概念的思考をまじえない、感官による直接の知覚である。[29] 毘婆沙師は、我われの分別を、自性分別（svabhāva-vikalpa）と計度分別（abhinirūpaṇā-v.）と随念分別（anusmaraṇa-v.）とに分類し、このうち、判断や推論をまじえた計度分別、あるいは記憶作用である随念分別によっては外的事物を直接認識することはできず、ただ判断・推論をはなれた自性分別によってのみ直接に知覚することができると考える。[30] より厳密にいうならば、認識対象（境）と感覚器官（根）と認識主体（識）とが同一時に一つの認識関係にはいるとき、感覚器官の働きによって認識主体の中に認識対象の形相がそのままそっくり映しだされる、と考えるのである。

　ところでこのように直接知覚される外的事物は具体的にはどのようなあり方をもつものであるのか。勝論派は部分からなる一つの全体が知覚の対象であると考える。これに対し、毘婆沙師は、相互に間隙を保って結合する数多くの極微すなわち原子であるという。この考えによれば、いまここに一本の鉛筆を見る場合、鉛筆を構成する数多くの極微を知覚していることになる。

　この毘婆沙師の知覚論に対して、世親は『唯識二十論』で「多くの極微の一つ一つは知覚され

ないから、多くの極微が知覚の対象となることはない」[31] と反論する。たしかに極微とは事物の最小単位であって我われの認識能力を超えたものである。したがって一つの極微が知覚されない以上、多くの極微が知覚されることはあり得ない。だがここで一つの反論がある。それはダルマキールティが『プラマーナ・ヴァールティカ』のなかで述べているように、[32] 極微は一つで存在するかぎり知覚されないが、沢山の極微が間隙をもって結合するとき、知覚の対象となり得る特殊性（atiśaya）をもつようになる、という反論である。たとえば、『大毘婆沙論』や『倶舎論』によれば、七つの極微（paramāṇu）が集まって一つの微（aṇu）が形成され、これが視覚によって認識され得る最も微細なものであるという。[33] この考えに対して、安慧が『唯識三十頌釈論』で明言しているように、[34] 間隙をもって結合しても、あるいは結合しなくても、いずれの場合も諸極微にはそのような特殊性がないとみるのが瑜伽行派の見解である。

　さて、ここで極微実在論者から次のような反論がおこる。現に極微は知覚されないにしても、それはたしかに実在し、それが感覚器官に刺激を与えて触発し、それによってその知覚が生ずる、という反論である。これに対して陳那は、認識対象となりうるものはかならず次の二要因をともに具えていなければならない、という立場から、先の反論を論破する。陳那は『観所縁論』のなかで、所縁縁すなわち認識対象は、

①認識を生ぜしめる原因であり、

②認識の中に自らの形相を生ぜしめるものである。

という二特質をもたなければならないと定義する。(35) 安慧は『唯識三十頌釈論』で両者をまとめて「外的事物が、自らの形相（svâbhāsa）を生ぜしめるとするならば、識の対象であると許される」(36)と述べる。陳那も安慧もこの立場より、たとえ極微は感覚器官を刺激して識を生ぜしめるとしても、自らの極微の行相をもつ識を生ぜしめないから、認識の対象にはなりえない、と結論する。この論理の背後には、けっしてその相貌や形状が我われに知覚されえないような実在物を仮定する立場への激しい反駁の姿勢がある。

〈iii　経量部への反論〉

経量部は毘婆沙師と同じく外的事物の存在を認める。ただ毘婆沙師と相違して、外的事物は直接に知覚されるのではなく、それが識に投げかける形相によって、その存在が推論されると考える。また外的事物は毘婆沙師が考えるように、数多くの原子が間隙をもって結合しているのではなく、間隙なくして直に結合した和合体であるとみなす。

経量部は、しばしばデカルトやロックの主張する知覚の表象主義に比せられるように、(37) 仏教思想において、はじめて、認識主体における表象（形相）と、それに対応する事物とを厳密に区別した。経量部は瑜伽行派と同じく、認識主体が直接に把握するのは事物の表象（形相）であると考える。ただ瑜伽行派が、表象とは識自身が内部的に作りだしたものであると考えるのに対して、経量部は、表象とは外界の事物が識の中に投げ入れた自らの形相であるという。しかも経量部は刹那生滅説の立場から、滅しつつある外的事物が次の刹那の識に自己の形相を引き渡すという独特の知覚論を唱える。(38)

この、事物とその形相との異時性は瑜伽行派の批判の対象とされていない。瑜伽行派の批難は、中間に間隙のない数多くの極微の和合体（saṃhita, samūha）が知覚の対象であるという考えに集中される。世親は『唯識二十論』で「極微は一つの実体として成立しないから和合体は知覚の対象とならない」(39)と反論する。極微は事物の最小単位であるが、もしも、或る一つの極微の周囲に他の極微が直接結合するならば、上下・左右・前後の六面に合計六つの極微が付着することになる。つまり真中の一極微は六つの側面すなわち六つの部分をもつことになる。部分をもつものはさらに分解され得るから事物の最小単位としての極微ではなくなってしまう。つまり、何らかの大きさ（方分）をもつものは極微という一実体として成立することができないのである。では極微に大きさがないとするならばどうか。この考えへの破斥は簡単である。なぜなら大きさのないも

のがいくら和合しても大きさをもつことができず、一つの具体的事物になりえないからである。以上が世親の反論の概要である。

陳那は『観所縁論』のなかで、極微の和合したものは実体として存在しなく、実体として存在しないものは、その認識を生ぜしめる原因とはならない。したがって、認識対象の二特質のうちの一つを欠くから、極微の和合したものが知覚の対象ではない、と反論する。[40] 前述したように、諸部分からなる和合体は仮象であって実在しないとみる見解がこの論証の基盤となっている。安慧も『唯識三十頌釈論』『中辺分別論釈疏』のなかで、この見解にもとづいて経量部の和合説を破斥している。[41]

以上、たとえ外界に極微が存在するとしても、それは決して知覚の対象になりえないという瑜伽行派の論証を考察した。[42] 瑜伽行派は、これによって、認識の対象とは、その対象の形相を帯びた識そのものであり、その形相は外的事物の写しではなく、識みずからが内的に作りだした表象にすぎない、つまり外的事物はまったく存在しない、と主張するのである。

以上は外的事物の有無に関する他学派との論争であるが、この他に識（依他起自性）を有とみる瑜伽行派の立場と、それを無とみる中観派の立場とは、当然、相対立する運命にあった。両者の

論争は古くから「護法清辨空有の争い」という言葉でよばれている。瑜伽行派の護法と中観派の清辨とが実際に論争をたたかわしたかどうかは疑問視されているが、[43] しかし当時、両派が識の有無をめぐって激しい論争を繰り広げたことは事実である。その一端を清辨の『中観心論』[44]『大乗掌珍論』[45] にみることができる。

(1)　『唯識二十論』第二十二偈。Viṃśatikā., p. 11, *l.* 3.

(2)　『摂大乗論本』巻中（大正、三一、一三八中）。

(3)　apariniṣpanna は次のように「無レ有二真実一」「不成実」「非真実」と訳され、存在的に不完全で真実に存在しないものを形容する言葉である。①由二遍計所執相一於二常常時一於二恒恒時一無レ有二真実一無自性性（『解深密経』巻第二、大正、一六、六九三中。無有真実に相当するチベット訳は yoṅs su ma grub, Saṃdhinirmocana Sūtra, ed. by É. Lamotte, p. 62, *l.* 32)。②遍計執所相不成実（『解深密経』巻第二、大正、一六、六九六下。ibid., p. 81, *ll.* 19-20)。③一切言説所説諸法自性之義皆不成実（『瑜伽論』巻第四五、大正、三〇、五四三上。B. S. Bh., p. 273, *ll.* 23-24)。④由二四種因一知二所縁境体非真実一（『大乗阿毘達磨雑集論』巻第五、大正、三一、七一五中。A. S. Bh., p. 41, *l.* 22)。

(4)　この四智は『摂大乗論本』巻下（大正、三一、一四八中）、『成唯識論』巻第七（大正、三一、三九上）では唯識無境に悟入する要因として、また『大乗阿毘達磨雑集論』巻第五（大正、三一、七一五中）では所縁の境体の非真実を知る四種の因として説かれ、またその一部の相違識相智に相当する偈が陳那の『取因仮設論』（大正、三一、八八七中）にも引かれ、また相違識相智に相当する所説が安慧の『唯識

三十頌釈論』（Triṃśikā., p. 35, ll. 22-24）や護法の『大乗広百論釈論』巻第六（大正、三〇、二二七上）などにも認められるから、この四智は唯識無境の証明として広く一般に用いられた論証である。

(5) 『瑜伽論』巻第二六（大正、三〇、四二八上）。

(6) 『解深密経』巻第三（大正、一六、六九八上）。

(7) 『瑜伽論』巻第二六（大正、三〇、四二八中）、『同』巻第三〇（大正、三〇、四五一中）。

(8) 拙稿「仏教の言語観―名義を中心として―」（『三蔵集』第三輯、一〇九―一二四頁）を参照。

(9) 『大毘婆沙論』巻第一五（大正、二七、七二下）。

(10) 『同』巻第六六（大正、二七、八三九上）。

(11) 『同』巻第四二（大正、二七、二一七中下）、『倶舎論』巻第二二（大正、二九、一一六下）。

(12) 『倶舎論』巻第五（大正、二九、二九上）、『大毘婆沙論』巻第一五（大正、二七、七四上）、『同』巻第一二六（大正、二七、六五九中）。

(13) Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā, ed. by U. Wogihara, p. 21, ll. 2-18.

(14) 『瑜伽論』巻第三六（大正、三〇、四九〇中）。

(15) 『摂大乗論本』巻中（大正、三一、一四二下）。

(16) 『大乗阿毘達磨集論』巻第六（大正、三一、六八七上）。

(17) 『成唯識論』巻第二（大正、三一、六中）。

(18) A. S. Bh., p. 99, l. 19.

(19) M. S. A., p. 168, l. 18.

(20) 『顕揚聖教論』巻第一六（大正、三一、五五七下）。

(21) 『摂大乗論釈』巻第六（大正、三一、三五三中）。

(22) 『摂大乗論釈』巻第六（大正、三一、四一七下）。

(23) 『摂大乗論本』巻中（大正、三一、一四三下）。

(24) 中村元「仏教概説―Sarvadarśana-saṃgraha 第二章翻訳―」（『三康文化研究所年報』第八号、七頁）。なお、この四学派に言及する書については、桂紹隆「ダルマキールティにおける自己認識の理論」（『南都仏教』第二三号、三頁、八頁）参照のこと。

(25) 前註の桂論文、六頁。

(26) Viṃśatikā., p. 6, ll. 29-30.

(27) Triṃśikā., p. 17, ll. 23-27.

(28) 『倶舎論』巻第二〇（大正、二九、一〇四中）。

(29) pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham（『集量論』）

(30) 『倶舎論』巻第二（大正、二九、八上中）。

(31) Viṃśatikā., p. 6, l. 30〜p. 7, l. 1.

(32) 『プラマーナ・ヴァールティカ』知覚章、一九四―二三〇頌。

(33) 『大毘婆沙論』巻第一三六（大正、二七、七〇二上）、『倶舎論』巻第一二（大正、二九、六二上）。

(34) Triṃśikā., p. 16, ll. 24-25.

(35) 所縁縁者謂能縁識帯彼相起及有実体。令能縁識託彼而生。（『観所縁縁論』、大正、三一、八八八中）。

(36) Triṃśikā., p. 16, ll. 18-19.

(37) たとえば、Jadunath Sinha; Indian Realism, p. 35, ll. 9-11.

(38) 経量部の説については、次の論文が詳しい。金倉円照「外教の文献にみえる経部説」（山口博士還暦記念『印度学仏教学論集』五五―六八頁）。

(39) Viṃśatikā., p. 7, ll. 1-2.

(40) 山口益・野沢静証『世親唯識の原典解明』四三九―四四〇頁。

(41) Triṃśikā., p. 16, ll. 20-22. M. V. T., p. 25, ll. 10-16.

(42) 『唯識二十論』および『観所縁論』にみられる極微説の破斥は、清辨の『中観心論』にも認められる（山口益『仏教に於ける無と有との対論』三九九―四〇〇頁）。

(43) 深浦正文「護法清辨の論争」（『龍谷大学論集』第三四五号、一一―二五頁）。

(44) 山口益『仏教に於ける無と有との対論』三七六―三八九頁。

(45) 光川豊芸「大乗掌珍論管見―中観、瑜伽交渉における一視点として―」（『印仏研』第一三巻、第二号、一七〇―一七五頁）参照。

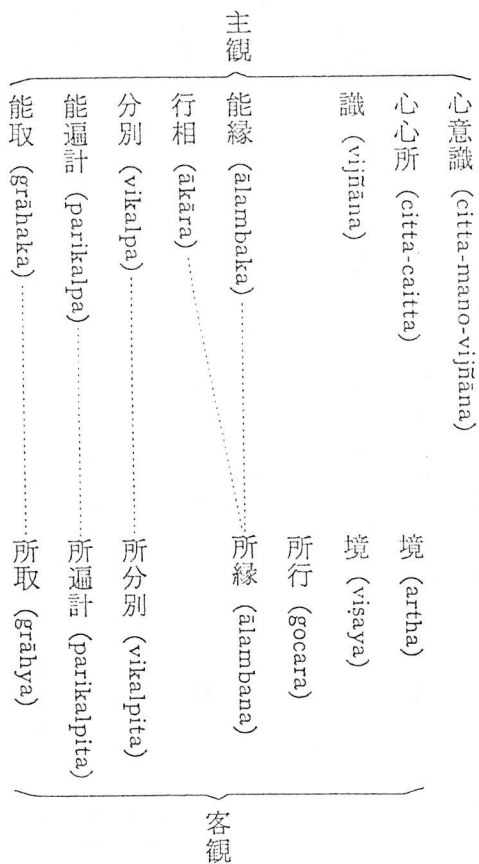
第三節　認識の構造

主観と客観

認識は客観と主観との二元的対立の上に成立する。見る、聴く、触れる、などの感覚や知覚か

ら、思う、考える、などの思考にいたるまで、そこにはかならず或る対象と、その対象を認識する主観とが存在する。

仏教は客観と主観とに相当するものをさまざまに表現する。いまそれらをまとめると次のようになる。

主観	客観
心意識 (citta-mano-vijñāna)	境 (artha)
心心所 (citta-caitta)	境 (viṣaya)
識 (vijñāna)	所行 (gocara)
能縁 (ālambaka)	所縁 (ālambana)
行相 (ākāra)	
分別 (vikalpa)	所分別 (vikalpita)
能遍計 (parikalpa)	所遍計 (parikalpita)
能取 (grāhaka)	所取 (grāhya)

主観をあらわす最も一般的な呼び名は「心」(citta) であり、この語によって精神作用一般を意味する場合が多い。「心意識」(citta-mano-vijñāna) はすでに『阿含経』にも認められ、古くから

心理作用一般を表わす語として用いられてきた。古くは心と意と識とは同義語であったが、部派仏教時代に三者の同異が問題とされはじめ、唯識思想が最終的に、心＝阿頼耶識、意＝末那識、識＝六識、と考えるにいたった。[1]

「識」(vijñāna) は「心」に劣らずよく使用される語である。心はどちらかといえば精神作用を実体視し、一つの事物的なものとしてとらえたときの呼称であるのに対して、「識るがゆえに識である」(vijānātīti vijñānam) と定義されるように、識は心理の作用面を表わす語といえよう。

この識に相い対する客観として、ふつう「境」(viṣaya, artha) の語が用いられる。アルタ artha は、認識対象を意味するだけでなく、広く事物 (thing) 一般、さらには事物の意味 (meaning) をも指す言葉である。ヴィシャヤ viṣaya は artha の一部で特に認識対象となったものを呼ぶ場合が多い。

「能縁」(ālambaka) とは所縁に対する語である。所縁 ālambana の語源である ā-√lamb には、よりかかる、たよる、などの意味があるから、所縁とは認識作用が成立する依り所となるもの、という意味である。仏教は概して心すなわち主観の側の働きを重視しながらも、認識が成立する第一条件として認識対象の存在をあげる。この見解が「境が存在しなければ識も存在しない」という、唯識思想独自の「境識倶泯」の論理を成立せしめたといえよう。

「行相」(ākāra) と「所縁」とは[2]、阿毘達磨以後の、主客を表わす代表的な概念である。アーカーラ ākāra の原意は、事物の相状・形であるが、仏教において、主観の側の認識のあり方をも意味するようになった。ākāra の諸定義をまとめると次のようになる。

ākāra＝ālambana-grahaṇa-prakāra.

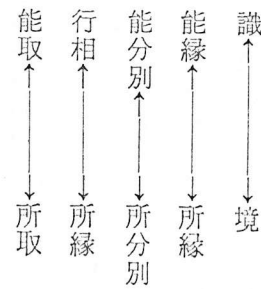
ālambana (認識対象) の語によって、認識にはかならず認識対象がともなうことが示され、grahaṇa (取る、感覚、知覚すること) の語によって、認識の一般的作用がいわれ、prakāra (種類、あり方)によって個々の認識の特殊性・個別性が意図されている。

「分別」(vikalpa) とは心 (citta) の異名であり、特に心の概念的思考作用の面を強調した語である。この vikalpa は妄分別あるいは虚妄分別とも漢訳されるように、我われの誤った認識作用を表わす。分別を意味する語としてはこの他に parikalpa, abhūta-parikalpa (虚妄分別) がある。pari- には「遍在する」という意味があることから、parikalpa を「遍計」「能遍計」と訳す場合がある。いずれも vikalpa と同じ意味である。

「所行」(gocara) の go とは牛のこと、cara とは歩く・動くの意味、したがって gocara で牛が歩く牧草地のこと。転じて範囲ないし領域、さらに認識的意味で、感覚器官によって認識される認識領域を意味するようになった。

「能取」(grāhaka)、「所取」(grāhya) は、『般若経』群のなかに散見できるが、これを重要な用語として使用しはじめたのは、弥勒作といわれる『大乗荘厳経論頌』『中辺分別論頌』『法法性分別』などの著作においてである。そして、それ以後の唯識論書に頻出する。とらえる、観察する、認める、などの意味をもつ √grah に由来する grāhaka, grāhya を瑜伽行派の人びとが好んで用いたことは、精神的存在のみを認める立場より、存在を認識論的観点からとらえようとする姿勢の一つのあらわれであろう。

このように、さまざまな用語でよばれる主観と客観との代表的な組合わせは次の五つである。

識←――→境
能縁←――→所縁
能分別←――→所分別
行相←――→所縁
能取←――→所取

心は自己自身を認識する

さて、心のそとに外的事物の存在を認める実在論者によれば、我われの心が外的事物を認識で

きるのは、両者の間に「観念」ないし「表象」が媒介となるからであると考える。今ここに私は一本の鉛筆を見る。その場合、私は鉛筆そのものを直に見るのではなく、鉛筆からの刺激によって自己の心に生じた鉛筆の表象を見るのである――実在論者たちの基本的な認識構造論はこのようである。物質と精神というまったく異質の両者が、認識という相互関係を結びうることを説明する一つの解答が「表象」ないし「観念」である。この実在論、表象主義の立場をとる学派を仏教内にもとめれば、それは経量部である。

ところで、瑜伽行派は識一元論に立つ、いわば主観的観念論 (Subjective Idealism) である。したがって当然、その認識構造論は実在論者たちのそれと異なっていなければならない。以下、瑜伽行派の認識構造論とその発展とを考察してみよう。

瑜伽行派の基本的な認識構造論は次のように概説することができよう。

「主観と客観とはともに同質の心 (citta) すなわち識 (vijñapti) であり、主観の心が客観となった心を直接認識する。しかしその客観の心は外的事物の模写でも表象でもない。」

たとえば、青という色は青という認識と異なったものではないという。[3]

認識の対象が識そのもの、心そのものであるという反省は、前述したように『解深密経』「分別瑜伽品」と『分別瑜伽論』とに最初に認められる。

○彼の〔三摩地所行の〕影像は唯だ是れ識なり。[4]

○識の所縁は唯だ識の所現なり。[4]

○影像は唯だ是れ心なりと観ず。[5]

影像（ようぞう）(pratibimba) とは心の中にあらわれた表象 (representation) あるいは観念 (idea) である。すでに述べたように、三摩地というヨーガにおける認識対象は心に異ならない、という体験が唯識思想を生みだした根源的力であった。その強烈な体験を日常世界にまで適用し、外界の知覚表象もすべて心に異ならず、しかもその表象をはなれてそれに相応する外的事物は存在しないと考えるにいたったのである。心が心を見る——これが瑜伽行派の基本的な認識構造論である。

識の表象作用 (pratibhāsa) と転変作用 (pariṇāma)

心が心を見るのであるならば、見る心と見られる心、すなわち「主観の心」と「客観の心」とが存在しなければならない。いいかえれば一つの心が主観と客観との二つに分化しなければならない。のちに述べるように、この考えを推し進めた結果に成立したのが見分・相分の二分説、さらには、その奥に自証分・証自証分をたてる四分説である。

しかし、当初から心を存在的に主・客の二分にとらえる考えがあったわけではない。弥勒作と

いわれる『大乗荘厳経論頌』『中辺分別論頌』『法法性分別』などにおいては、総じていえば、

「諸識がさまざまな事物の表象を帯びて生じる。」

と考え、いまだ識の二分化が明確にうちだされていない。我われがなにか或る対象を認識する、たとえばここに鉛筆を見るとは、眼識という視覚が鉛筆の表象を帯びて生じることであるという。この表象を帯びた識のあり方を示す語が漢訳で「顕現」といわれるものである。顕現のサンスクリットはいずれも「現われる」を原意とする √bhās と √khyā とに由来する語 (pratibhāsate, ābhāsa, nirbhāsa, pratibhāsa; khyāti, prakhyāti, samprakhyāti, khyāna, prakhyāna, vikhyāna) である。[6] これらの語のうち、最も代表的なものが pratibhāsa である。それを用いて識の表象作用をあらわしたものが次の『中辺分別論頌』第一章第三頌である。

artha-satvātma-vijñapti-pratibhāsaṃ prajāyate vijñānam.（境と有情と我と了別として顕現する識が生じる）。

境・有情・我・了別は、実際には存在しない事物であるのに、識がそのような事物の表象を帯びて生じる、というのが右の一文の意味である。pratibhāsa とは、もともとは「影像」と訳されるように、水に映った月影などを意味した。我われは、水中の月、鏡面の自己をみて、水中に月があり、鏡の向うに自分がいると見まちがう。それと同じく、自己の心に映じた表象を見て、そ

れに相応する実在物が外界に存在すると思い誤る。月影などを意味する pratibhāsa こそ、実在しない事物とそれを実在とみる識とを結びつけるに最も適した認識的用語であった。右の『中辺分別論頌』の一文は、それ以後の論書にも表現を変えた型で数多く認められる。「顕現」は「～に似て顕現する」とも訳される。似とは本来的には「非有似有」[7]ともいわれるように、実在しないものに似ることである。この「似顕現」の意味を内含する「顕現」の語を瑜伽行派の人びとが好んで用いた理由を我われは容易に見出すことができる。なぜなら、我われの日常的心のなかには、実際は存在しないが、存在するが如くに思われる事物のさまざまな表象が常に顕現している、と彼らは考えるからである。

さて、世親は『唯識三十頌』において、転変（pariṇāma）という新概念を導入し、新たな現象生成論をうちだした。その第一頌に次のように説かれる。

「実に、種々なる我と法との仮説が起こるが、それは、識の転変においてである。そしてその転変は三種である。」

識の転変（vijñāna-pariṇāma）とはなにか。世親自身、何の注釈もほどこしていないから彼の真意は判らない。安慧は転変を因転変と果転変とにわける。前者は、阿頼耶識のなかの種子が成長すること、後者は一つは阿頼耶識が他の世に生まれかわること、もう一つは現在世において阿頼

耶識の種子から七識が生じることとである。安慧がこのように転変を二つに区別したことは転変に関する解釈を複雑化し、現在の学者にいたっても多くの論義をかもしだしている。[8]

それはとにかく、世親の根本的意図は識一元論の立場より、あらゆる現象は仮象（upacāra）であり、それは八識（その根本は阿頼耶識）の変化（pariṇāma）によって作りだされたものにすぎないと考えるところにある。すなわち、従来の vijñapti（了別）＝pratibhāsa（顕現）と prajāyate（生）とのいずれをも含む識の基本的なあり方を pariṇāma という一語によって表わそうとしたのである。

識の二分化・三分化

具体的な認識作用に対する内省が深まるにつれて、心を主観の心と客観の心とに二分化したものとしてとらえる傾向が生じてきた。その極地が護法唯識にみられる「見分」「相分」という用語の成立である。識の二分化を顕著に意識しはじめた人は、文献でみるかぎり無著である。かれは『金剛般若経論頌』において観察すべき有為法として、(1) dṛṣṭi（見）、nimitta（相）、vijñāna（識）、(2) pratiṣṭhā（居処）、deha（身）、bhoga（受用）の二群にわける。[9] このうち(1)は、我われの認識作用を構成する三要素と考えられる。認識作用一般を vijñāna（識）で代表させ、そのうち、主観の働きを dṛṣṭi（見）、客観の対象を nimitta（相）で表わそうとしているようである。

ところで、「見」と「相」とが表現的に識と結合し、両者によって主・客に二分化した識を表わす思想が、同じく無著の作である『摂大乗論』に認められる。具体的に活動する識（vijñapti）には「有相識」と「有見識」との二つがあるという考えである。そして「眼等の識は色等の識を以て相と為し、眼識の識を以て見と為す」(10)と説かれるから、有相識とは認識される「客観としての識」、有見識とは認識する「主観としての識」である。本論文中にみられる「有相有見二識」「有相有見識」のチベット訳は、順次、rnam par rig pa rgyu mtshan daṅ lta ba daṅ bcas pa,(11) rgyu mtshan daṅ lta ba daṅ bcas paḥi rnam par rig pa(12) であるから、有相、有見の原語は sa-nimitta, sa-dṛṣṭi（または sa-darśana）であろうと推測される。

いずれにしても『摂大乗論』において、識の主・客への二分化が明確に意図され、それが、有相識・有見識という語で表明されている。この二語は、後に護法唯識でいう相分・見分の淵源であろう。

さて、識は主・客に二分化し、「主観としての識」が、同じ識である「客観としての識」を把握する。ところで、詳しく考察するならば、この場合、質料的にみて、二分化される以前の識が存在しなければならない。また認識的にみて、主観の識と客観の識とによる認識作用の結果をさらに確認する別の認識体が存在しなければならないことになる。この見解にもとづいて識の三分

説を唱えたのが陳那である。その三分とは、親光の『仏地経論』巻第三(13)によれば、

(1)所取分（所量）。
(2)能取分（能量）。
(3)自証分（量果）。

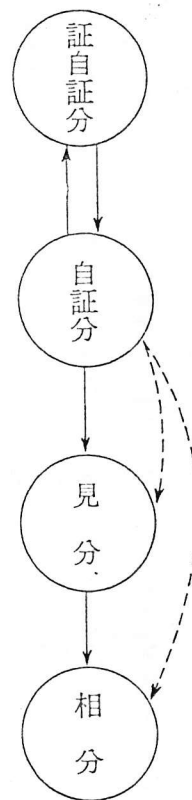
の三つである。(14)陳那自身の著作である『集量論』によれば、(15)

(1) ābhāsa（似境相）…………prameya（所量）。
(2) grāhakākāra（能取相）……pramāṇa（能量）。
(3) saṃvitti（自証）…………phala（量果）。

の三つである。すなわち、ある一つの認識（pramāṇa 量）が成立するには、「認識されるもの」（prameya 所量）と「認識するもの」（pramāṇa 能量）と「認識の結果」（pramāṇa-phala 量果）との三要素が存在しなければならないと考える。そして最後の「認識の結果」を「自証分」（svasaṃvitti）と名づける。自証とは、自ら知る、自らが自らを証する、という意味である。この場合は、主観の心（能取分）による客観の心（所取分）の把握作用をさらに確認する働きをいう。この確認作用によって或る一連の認識作用が完了することになる。

この陳那の三分説に、さらに「証自証分」を加えたものが次に検討する護法の四分説である。

護法の四分説

護法は認識を四つの部分に分解し、その四要素の相互作用によって、ある一つの認識が成立すると考えた。まず四要素の関係を図示し、それにもとづいて説明してゆこう。[16]

四分とは右図に記した証自証分、自証分、見分、相分である。まずたとえをあげてこの四者の相違を説明してみよう。

ある事物、たとえば一本の鉛筆の長さを計量する場合のことを考えてみよう。この場合、鉛筆という「事物」と、物差しという「計器」と、その長さを読みとる人間の「認知力」とが必要である。この三者が順次、所量、能量、量果、四分でいえば、相分、見分、自証分にたとえられる。

「相分」とは、識のうちで、事物の相状・形相（nimitta）を帯びた、いわば認識される側の部分であり、一般に所縁（ālambana 認識対象）といわれるものである。「相」にあたるサンスクリットのニミッタ nimitta は、もともと①事物の形相(figure, form)、②原因(cause, motive)の両

義をもつ語である。[17] 認識論的にみれば、ある事物の形相が現前に存在するから、それを認める知覚作用や言語作用が起こる。つまり客観としての事物の形相は主観の側の認識作用や言語作用を誘引する原因となる、という点を重視して、とくに瑜伽行派は形相と原因との二義を含む nimitta を認識対象の呼称として重んじるようになった。唯識思想には存在を五つの範疇（相・名・分別・正智・真如）に分ける独自の存在分類法があるが、このうちの第一に nimitta（相）があげられている。

「見分」とは識のなかで対象を認識する側の部分であり、ふつう能縁（ālambaka）といわれる。「見」の原語は dṛṣṭi あるいは darśana であろうと推察される。その語根 √dṛś の原意は「見る」であるが、この場合の「見」とは、たんに視覚作用だけでなく感覚・知覚ないし思考などの認識一般における主観の働きすべてを含む。

「自証分」とは、内容的には証自分、すなわち「自らを証する分」というべきものであり、事物を把握する自己の認識作用（＝見分の働き）を確認する心の部分である。相分と見分とで認識が成立するようにも考えられるが、しかし、前のたとえでいえば、人間の認知作用があってはじめて物差しで鉛筆を計ることができるように、見分と相分との奥に、両者の認識作用を確認する、いわば統覚的認識作用を想定するのである。[18]

さて、見分の作用を確認する自証分がある以上、その自証分の作用をさらに確認するもう一つ

の心作用が当然要請されてくる。そこで設けられたのが「証自証分」すなわち自証を証する分といわれる心の部分である。

では次に、この証自証分の作用を確認するものがさらに要請される。そして無限に遡行してその奥に次々と無数の確認作用が存在するという矛盾におちいる。そこで証自証分の働きを確認するのは、証自証分によって確認されるところの自証分であると考え、無限遡行の矛盾を解決する。右図における実線の矢印は四分間の確認作用における主・客の関係を示す。なおこの四分は、眼識ないし阿頼耶識の八識すべてにある。

四分は、或る一つの認識がもつ四つの作用をいうにすぎず、四種の心の実体があるわけではない。本体的にいえば、認識の中心体は自証分であるから、これを「自体分」とよぶことがある。この自体分が見分・相分という主・客に二分する。この二分化の過程を『成唯識論』巻第一は、

「自体転じて二分に似る。」

と表現する（この関係を右図では点線で示しておいた）。或る一つの認識活動が、阿頼耶識の中の種子から生じる。その生じた認識活動すなわち識の自体が転変・変化して、一方は主観としての識に、他方は客観としての識に分化し、その二元的対立の上に具体的な認識作用が成立するのである。「転ずる」というところに世親の識転変（vijñāna-pariṇāma）の、そして「二分に似る」という点

に顕現（pratibhāsa, ābhāsa）の思想がそれぞれ採り入れられている点に留意すべきである。とくに、相分とは、実在しない事物の相（すがた）に似た心的部分（ābhāsa 似境相）であると定義される点に注目しなければならない。我われは自己や外界の事物が実体として存在すると素朴に考える。この実体視された自己と事物とを「実我実法」とよぶ。だが、この実我実法はまったく非存在であり、存在するのは、ただ「似我似法」すなわち、自己と事物との相に似た客観としての心だけである。たとえていえば、自己をとりまくありとあらゆる現象は、いわば阿頼耶識という映写機から映しだされた様々な映像にすぎない。映像の向うには実体は存在しないのである。外的事物の相を帯びた相分を「観念」あるいは「表象」とよぶならば、外的な諸事物とは「実体視された諸観念」にすぎない、といえるであろう。[19]

形相は識に内在する

外的事物の存在を認める実在論者ならば、事物の認識過程を次のように説明するであろう。たとえば一本の鉛筆を知覚する場合、外界にある鉛筆からの刺激を視覚によってとらえ、心のなかに鉛筆の観念・表象が生じる。その生じた観念を主観の心が把握し、そこに鉛筆という事物の認識が成立すると。この見解にしたがえば、観念と事物とが一致したときに真実の認識が成立

する。これは、いわゆる「模写説」(copy theory) の立場である。外的事物の形相 (form) がそのままそっくり心の中に映し出されたとき、その事物の真の姿を知覚したことになる。この考えによれば、事物の形相はもともと外的事物にそなわっていることになる。黄色く細長い鉛筆の、黄という色、細長いという形態は鉛筆そのものに属した形相である。

ところで、瑜伽行派は外的事物の存在を認めない。我われが知覚するさまざまの事物はすべて心が作り出した諸観念にすぎないと考える。この見解によれば、事物の形相、たとえば鉛筆の黄色、細長い形は、もともと識のなかに内在していることになる。

瑜伽行派では事物の相・形相を ākāra という。ふつう「相」と漢訳される。「形象」と現代語訳する学者もいるが、ここでは相あるいは形相と訳しておこう。さて、瑜伽行派は識の中に事物の形相が内在するとみる。これに対して、実在論者、たとえば外的事物の存在を認める毘婆沙師(説一切有部)は事物の側にその形相があり、識の中には形相がないと考える。この両者の相違は、のちに「有相識論」(sākāra (or sanirbhāsa)-vijñāna-vāda) と「無相識論」(nirākāra (or anirbhāsa)-vijñāna-vāda) の名称で区別されるようになった。総じていえば、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ派、バーッタ・ミーマーンサー派、毘婆沙師が無相識論、サーンキヤ派、ヴェーダーンタ派、経量部、瑜伽行派が有相識論の立場をとるといわれる。[20]

さて瑜伽行派は基本的には有相識論の立場をとり、鉛筆の色や形は識自身の中に内在するという。では具体的な鉛筆の知覚が働く以前には、その色や形はどこに存在していたのであろうか。現実に知覚する黄色や細長い形は、それが観念となって生じる前にはどこにどういう形態で存在していたのであろうか。これに対して、瑜伽行派は、そのような形相は阿頼耶識中の種子 (bīja) あるいは習気 (vāsanā) のなかに潜在的に内在していると答える。ヴァーサナー vāsanā とは「習気」と漢訳され、「業の気分にして熏習に成ぜらる」[21]と説明されるように、以前の行為の印象 (impression) である。それは深層心理に存在する「潜在意識的印象」(subconscious impression)[22]、「根本的な潜在力」(primordial latent force)[23] である。そのような潜在的な印象の中に事物の形相が内在されており、この潜在的印象が阿頼耶識の中で成長・成熟し、その結果、あたかも種子から芽が出るように、具体的な形相をもった、或る一つの認識活動 (vijñapti) が、それから生じるのである。[24] 習気から形相すなわち観念が形成されるとは、換言すれば、あらゆる種子・習気の集合体である阿頼耶識が事物の形相を創造することである。後に述べるように阿頼耶識は自己自身の認識対象(有根身・器世間・種子)を生みだすと同時に、自己以外の七種の識をも生みだす。総じて、識は識みずからの経験内容をみずからの内部から創造するといえるであろう。

現実の経験的世界を形成する習気を等流習気という。等流習気を名言習気と呼び、それを次の

二種に分類する。一つは表義名言によって熏じつけられたもの、もう一つは顕境名言によって熏じつけられたもの。[2] 表義名言とは、義すなわち意味を表わす名言で、意識による概念的思考をいう。顕境名言とは、境すなわち認識対象を顕わす名言で、総じて感覚・知覚などの対象把握的認識をいう。したがって前者の名言種子によって、いわゆる言語が生じ、後者の名言種子によって事物のさまざまな形相が生じることになる。つまり我われは各種の表象をもつが、言語表象は前者から生じ、視覚・聴覚などの感覚表象は後者から生じるわけである。

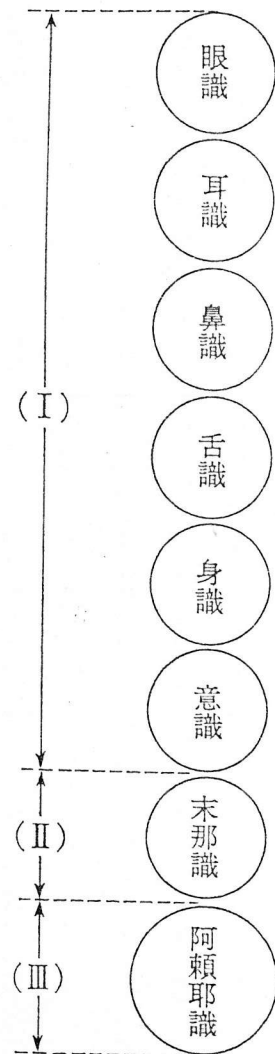
このように瑜伽行派は識自体のなかに観念や表象、事物の形相を創りだし、それを構成する力があると考える。だから、外的事物が存在しなくても、現に見るような多様性に富んだ経験世界が現出するという。経験世界の多様性は外界の事物に由来するのではない、それは自己の心が観念によって多様化した変化態にすぎないと考える。

このように観念や形相が内在するからこそ、我われは、(1)夢を見る、(2)過去の出来事を記憶し思い出す、(3)縄を蛇と見るなどの錯覚をおこす。逆に、このような事実があるからこそ、外的事物が存在しなくても、心の先天的な構成力によってさまざまな認識が成立する、と瑜伽行派は結論する。

認識の階層的・空間的および力学的構造

このように、認識の内容は潜在的に習気として阿頼耶識の中に埋蔵されている。阿頼耶識こそ、認識的にも存在的にも、ありとあらゆる経験世界を生みだす根源体である。阿頼耶識という、いわば無意識の世界の上に感覚・知覚・思考などの経験世界が成立するという、認識の二重構造論を瑜伽行派は説く。阿頼耶識そのものの詳細な検討は次章に譲ることにして、ここでは現実の経験的認識との関係において阿頼耶識を考察し、瑜伽行派の認識構造論を概観してみよう。

(a) 階層的構造

阿毘達磨思想までは識として眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識の六識をたてた。瑜伽行派は、これら六識の奥にこれらを生じる根源的識として、まず阿頼耶識を発見し、ついで阿頼耶識を

自我と執著する末那識を想定し、最終的には八種の識の存在を主張するにいたった。これら八種は右記したように三つの階層にわかれる。このうち（Ⅰ）は現代でいう感覚（sensation）や知覚（perception）に相当する。このうち眼識ないし身識の五つをまとめて「前五識」という。これらは心理学でいう視覚・聴覚・嗅覚・味覚・触覚の五感に相当する。意識の原語はマノー・ヴィジュニャーナ manovijñāna である。この「意識」という語は西洋の consciousness, Bewußtsein などの訳語にあてられるが、西洋の意識と仏教のそれとは本質的に相違する。西洋哲学ないし心理学の意識は総じて感覚・知覚ないし思考などによる経験内容の総体を意味するのに対して、仏教の意識は前五識と明確に区別される心理作用である。それは五識と共に作用して感覚を明瞭にする、あるいは知覚を生じる、さらには五識と独立に働いて言語を用いた概念的思考を行う、などの働きをもつ。意識は総じて「分別」（vikalpa）といわれ、事物の本質を見ぬくことができない誤った認識として否定される。この点も西洋の意識と相違する。意識を「第六意識」とよぶことがある。

（Ⅱ）の末那識は、「第七末那識」「第七識」ともいわれる。六識の奥にあり、阿頼耶識を見てそれを自我だと思い間違う自我意識である。原語的には末那は manas の音訳であるから、末那識を還梵すれば、前の意識と同じく mano-vijñāna となるであろうが、第六意識と区別するために世親は mano nāma vijñānam（末那といわれる識）と表現する。[23] 四煩悩をつねにともなうことか

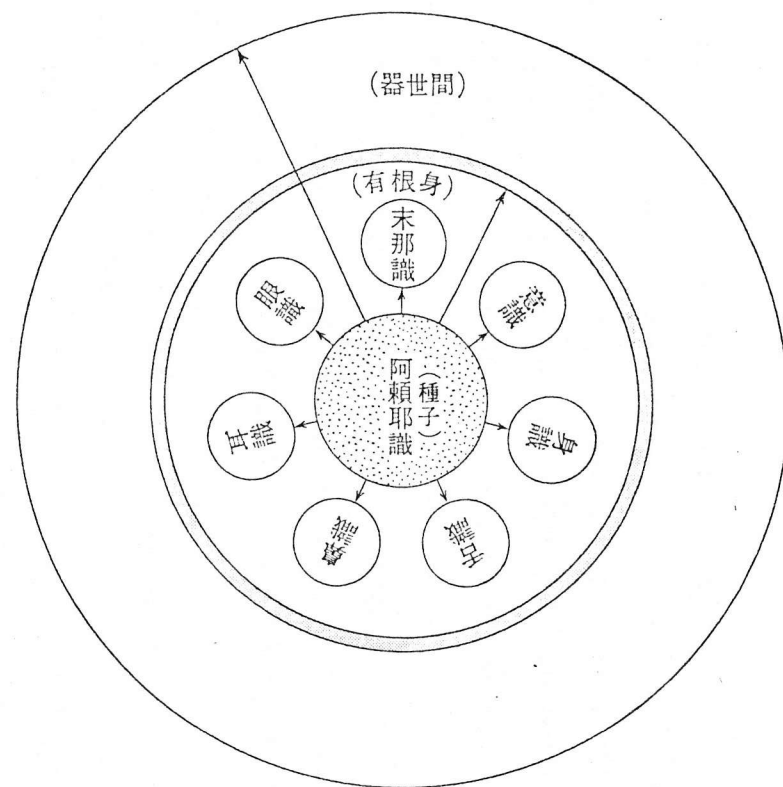
ら内容的に「染汚意」（kliṣṭam manaḥ）とよばれる（末那識に関しては第三章を参照のこと）。

（Ⅲ）の阿頼耶識は、発生的にも存在的にも根源的な識である。他の七種の識を生じるから、発生的に根源であり、また日常の意識の領域にのぼってこない深層心理であるから存在的に根源的なものである。眼識から数えて第八番目に位置することから「第八阿頼耶識」「第八識」とよぶことがある。原語は ālaya-vijñāna で、阿頼耶は ālaya の音訳。阿梨耶と音訳する場合もある。意訳して蔵識・宅識という。

これら八種の識のうち阿頼耶識を除いた七種は阿頼耶識より転ずる（pravartate）、すなわち生じるから、まとめて「転識」（pravṛtti-vijñāna）とよばれる。[24] 阿頼耶識と末那識とは、覚醒時にも睡眠時にもつねに活動しつづける深層心理である。

(b) 空間的構造

深層心理といえば、直ちにフロイトやユングなど、精神分析学者が主張する「無意識」が思い出される。彼らは我われの心を一つの心的装置（psychische Apparat）ととらえ、その表面に意識、その下に前意識、そして最下層に、意識にのぼらない潜在的表象をもつ無意識が存在すると考えた。これは、心をいわゆる局所論的（topishe）に、空間的に把握する立場である。

瑜伽行派は決して心を空間的に拡がりをもつものと考えない。しかも心を離れて独存する外的事

物を認めない。したがって精神分析学者の無意識のように、阿頼耶識を局所論的・空間的観点より深層心理と名づけることはできない。しかし、瑜伽行派といえども経験的現象世界においては、五根という感覚器官を内処、五境という認識対象を外処とよんで内外を区別をする。いま、自己を中心として現象世界を眺め、自己の中核に阿頼耶識を位置し、それから変化転変したさまざまな心的活動(七識)を自己の身体の内におき、その外

側に、同じく阿頼耶識より生じた身体(有根身)と自然界(器世間)が存在すると仮定して、見るがままの経験的世界のあり方にしたがって、仮に心を空間的に描写するならば、前頁の図のようになるであろう。

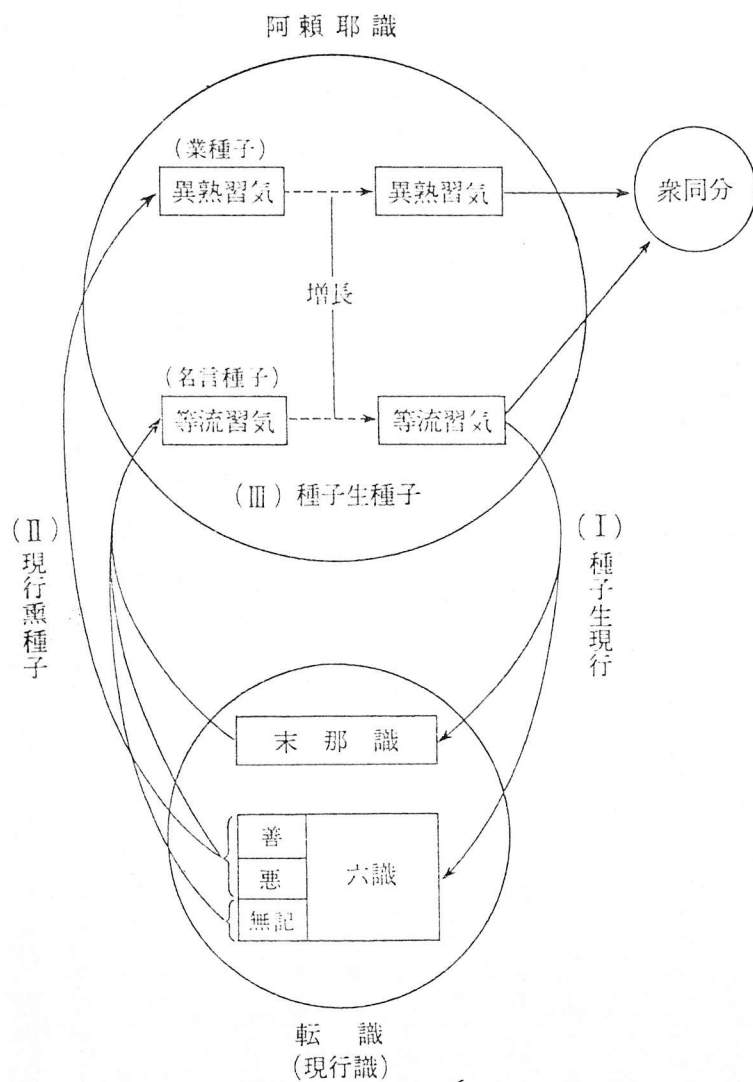
(c)力学的構造

前に経験世界の内容はすべて阿頼耶識の習気に潜在態として内在されていると述べた。阿頼耶識は、このように、ありとあらゆる存在(一切諸法)を生みだす可能力(種子)をもつから、別名、「一切種子識」(sarvabījakaṃ vijñānam)ともよばれる。ところで、あるひとつの習気すなわち種子は、過去の或る行為(業)によって刻みこまれた印象(vāsanā 習気)、あるいは植えつけられた種子(bīja)である。そしてそれを植えつけた過去の行為は、自らの種子が芽をふいたものであり、その種子は、またそれ以前の、ある行為によって植えつけられたものである。このように因果の連鎖は無限に遡ってゆかざるをえない。ここで、自己存在、総じて宇宙全体はいつから展開し、活動しはじめたのか、その最初の始動因は何であるか、という重要な問いが生じてくる。換言すれば、自己と宇宙との根源体である阿頼耶識はいつから存在し、何が根本原因で存在するようになったのか、という問いかけである。

瑜伽行派はこの問いに対して、時間的には「無始いらいの熏習」、原因的には「無明」をもっ

て答える。無始いらいの熏習とは、無始（anādi）すなわち始めなき永遠の過去から絶えることなく種子を阿頼耶識に熏じつけることである。いいかえれば、阿頼耶識を根源体とする心的活動は永遠の過去より存在しつづけていると考える。そしてその活動の根本原因を「無明」（avidyā）にもとめる。無明とは無知であること、唯識的にいえば、存在の究極的真実である真如（tathatā）を知らないことである。さて、では無明の原因は何であるか、と問うことはできない。なぜなら、無明は、時間的にも原因的にもそれ以上の前提をもたない、いわば無前提の原理であるからである。唯識的にいえば、「識が活動する」（vijñapti）、「識が変化する」（vijñāna-pariṇāma）、換言すれば「自己と宇宙が展開する」根源的動因は無明であるといえよう。

　さて、このように無明を根本原因として識は不断に有機的循環運動をつづけているのである。なぜなら、現実の行為（業）が即時にその印象を阿頼耶識にとどめ、その印象が徐々に成熟して、また新たな次の行為を生みだし、その新たな行為はまた即座にその印象を阿頼耶識に刻みつけるからである。換言すれば、「現実の行為」と「その印象」との相互的因果生成関係の上に、自己と宇宙とは存在しつづけるといえよう。相互的因果生成関係をいま、力学的関係と名づけるならば、我われの心は、力学的構造をもつひとつの心的過程であると解釈することができる。

　さきに「現実の行為」と「その印象」といった。後者は術語的には種子（bīja）あるいは習気

(vāsanā) とよばれる。前者の現実の行為とは、現実の経験的世界である。術語的には業 (karma) である。唯識的にいえば、具体的に活動する諸識すなわち転識である。総じていえば、我われの現実的・経験的な認識活動である。瑜伽行派は認識活動の本質を言語による概念的思考であると考え、「楽ニ著スル戯論ニ」「名言(みょうごん)」「言説(ごんぜつ)」と呼ぶ。護法唯識は、それを「現行識」と総称する。現行(げんぎょう) (samudācāra) とは現実に活動するという意味である。

ここで心の力学的構造を図にまとめてみると前頁のようになる。

種子より現行識が生じる過程を「種子生(しょう)現行」という。詳しくは等流習気すなわち名言種子より末那識と六識とが生じる。生じた現行識の活動が、多様性にとんだ経験的世界である。この現行識の活動は一刹那々々に生じては滅する。しかしそれが活動した瞬間、その働きは阿頼耶識に種子を熏じつける。この過程を「現行熏種子」とよぶ。くわしくは末那識と六識(善・悪・無記)とが等流習気を、六識のうち善と悪との心が異熟習気を、それぞれ熏習する。熏じつけられた種子は、阿頼耶識のなかで生長発達(増長)して新たな現行を生みだす力をそなえる。この過程を「種子生種子」という。

このように、我われの心的活動は、顕在的な種子生現行と現行熏種子、および潜在的な種子生種子という三過程よりなる有機的循環運動であるといえよう。なお、種子(A)生現行(B)と現行(B)熏種子(C)の

二過程は同一刹那に行われる。これを古来から「三法展転(ちんでん)因果同時」とよびならわす。三法とは種子Ⓐと現行Ⓑと種子Ⓒとをいう。この因果同時の考えは、仏教固有の刹那生滅説にもとづく。刹那生滅説とは、或る行為(業)——唯識的にいえば或るひとつの認識(識)は一刹那に生滅するという考えである。たとえば、ここに一本の鉛筆を数秒間ながめるとしよう。この場合、ひとつの不変的・固定的な心が存在しつづけるのではなく、一瞬々々、新たな心が生じては滅し、それらの心の連続が、一本の鉛筆を見るという知覚を成立せしめるのである。したがって、あるひとつの認識は、生じたと同時にその種子を阿頼耶識に植えつけると考えなければならない。なぜなら、次の瞬間にはその認識はすでに滅しているからである。

これに対して種子生種子の過程は「因果異時」であるという。種子もやはり刹那的存在にすぎず、刹那に生滅し、次の瞬間に新たな種子を生みだす。つまり、ある種子は次々と異時的に新たな自己を生みつづけてゆく。時間とは何か。瑜伽行派はこの問いに対して明解に答えていない。(23) だが推察するに、種子生種子の過程を異時的にとらえた人びとは、いわば深層心理の領域に時間的経過の根拠をもとめようとしたのではあるまいか。

右図に示したように、もうひとつの過程、すなわち阿頼耶識より衆同分が生じる過程がある。これは或る世から次の世に生まれ変わる過程である。詳しくは名言種子のなかの異熟無記種子が

因縁となり、それに業種子が増上縁となって、次の世の阿頼耶識を形成する（この新たな生命を生みだす阿頼耶識の機能については第二章第二節にある「生命を形成する機能」の項を参照のこと）。

以上の有機的・力学的観点からの心の考察は、主として『成唯識論』の所説によった。初期唯識思想において、すでにこのような組織化された理論があったわけではない。だが、最初期の唯識経典である『大乗阿毘達磨経』にも、すでに一切諸法と阿頼耶識との相互因果関係が説かれている(四)。一切法が阿頼耶識から生じ、生じた一切法は種子を阿頼耶識に植えつけるというこの現象生成観は、総じて「阿頼耶識縁起」とよばれる。ここで検討した心の力学的構造論はまさにこの阿頼耶識縁起説の説明でもあったわけである。一切の現象世界（有為法）を因縁所生の法とみる見解は、原始仏教いらい仏教の諸思想に一貫する基調である。唯識思想は識一元論の立場より、現象世界を「識」（vijñāna, vijñapti）すなわち認識活動ととらえた。そして、心の潜在的認識活動と顕在的認識活動との相互因果関係による、いわば〝エネルギーの循環運動〟を自己と宇宙との本質であるととらえたのである。

(1) 心意識の原意とその発達については勝又俊教『仏教における心識説の研究』三一九―三四二頁に詳しい。

(2) 行相と所縁とに関する論文としては、長尾雅人「所縁行相門の一問題」（『中観と唯識』所収、三七三

―三八八頁）。ākāra（行相）についての論文には、氏家昭夫「唯識説における ākāra の問題」（『印仏研』第一七巻、第二号、二三四―二三八頁）、拙稿「唯識思想における認識作用の一考察―特に顕現と行相とを中心にして」（『東方学』第四六輯、一〇一―一一三頁）がある。

(3) このことはダルマキールティの『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』の次の有名な偈にまとめられる。sahopalambhaniyamād abhedo nīlataddhiyoḥ［（認識対象と認識主観とを自証作用によって）共に知覚するということが定まっているから、青い物とそれの認識とは異なったものではない（中村元「仏教概説」一二五頁）］。

(4) 本書六頁参照。

(5) 『分別瑜伽論』の頌の一部（『摂大乗論本』巻中、大正、三一、一四三下、『大乗阿毘達磨雑集論』巻第一一、大正、三一、七四六上）。菩薩於定位観影唯是心（pratibimbaṃ manaḥ paśyat, A. S. Bh, p. 100, l. 21).

(6) 顕現に関する論文については、第一章、第一節、註(16)参照。

(7) 「依他起は非有似有である」という定義が随所に認められる。『成唯識論』巻第八（大正、三一、四六下）。『同述記』第一本（大正、四三、二四一上）。『唯識二十論述記』巻二（大正、四三、九八〇下）。『瑜伽論』巻第九上（大正、四二、五一四下）。『百法問答抄』巻四（日大大蔵経、法相宗章疏二、六二一頁、下）。

(8) 転変および因転変・果転変に関する論文。上田義文『仏教思想史研究』三七七―三九九頁。上田義文「Vijñānapariṇāma の意味」（『鈴木学術財団研究年報』2、一―一四頁）。長尾雅人「安慧の識転変説について」（『中観と唯識』所収、三四一―三七二頁）。武内紹晃「因能変と果能変」（『印仏研』第三巻、

第二号、三〇三—三〇五頁)。

(9) Minor Buddhist Texts, Part I, p. 91.

(10) 『摂大乗論本』巻中（大正、三一、一三八下)。

(11) 佐々木月樵『漢訳四本対照摂大乗論』付録「西蔵訳摂大乗論」51、*ll.* 11-12.

(12) 『同』96、*ll.* 10-11.

(13) 『仏地経論』巻第三（大正、二六、三〇三中)。

(14) なお、無性造『摂大乗論釈』巻第六（大正、三一、四一五中）に「又於㆓一識㆒似㆓三相㆒現。所取能取及自証分名為㆓三相㆒」とあるが、チベット訳による限り三相及び三分説による註釈はみられない（片野道雄『唯識思想の研究—無性造「摂大乗論註」所知相章の解読—』一〇一—一〇二頁)。

(15) yadābhāsaṃ prameyaṃ tat pramāṇaphalate punaḥ/grāhakākārasaṃvittyos trayaṃ nātaḥ pṛthak kṛtam//(Louis de la Vallée Poussin : Vijñaptimātratā-siddhi Vol. 1, p. 131).

似境相所量　能取相自証

即能量及果　此三体無別（『成唯識論』巻第二、大正、三一、一〇中)。

(16) 護法の四分説とブレンターノの内部知覚との比較研究として千葉胤成「意識性の問題—唯識とブレンターノ」（『千葉胤成著作集』2所収）がある。

(17) 拙稿「nimitta（相）について」(『仏教学』創刊号、一〇五頁)。

(18) 陳那は『集量論』現量章において自証分を施設する理由を詳説している。これについては山口益『仏教に於ける無と有との対論』二七四頁以下を参照のこと。

(19) A. K. Chatterjee : The Yogācāra Idealism, p. 49, *ll.* 32-33.

(20) 桂紹隆「ダルマキールティにおける自己認識の理論」(『南都仏教』第二三号、七頁)。

(21) 『成唯識論』巻第八（大正、三一、四三上)。

(22) J. Sinha : Indian Realism, p. 6, *l.* 14.

(23) History of Philosophy Eastern and Western, ed. by S. Radhakrishnan, p. 210, *l.* 36.

(24) 種子の成長発展から具体的な認識活動が生じる過程は、たとえば、次のように表現される。「自らの種子が転変差別を得るから、色等として顕現する識が生じる」(rūpādipratibhāsā vijñaptir yataḥ svabījāt pariṇāmaviśeṣaprāptād utpadyate. Viṃśatikā., p. 5, *ll.* 27-28)。「若知此唯阿頼耶識。能生習気転変力故義有情我顕現而転」(無性造『摂大乗論釈』巻第一、大正、三一、三八五中)。

(25) 表義名言と顕境名言については『成唯識論』巻第八（大正、三一、四三中)。

(26) Triṃśikā., p. 22, *l.* 18.

(27) ただし安慧は「末那と名づけるということによって阿頼耶識と転識とから区別する」(Triṃśikā., p. 22, *l.* 28)、「不恒行謂六転識。恒行謂摂蔵識及染汚意」(『大乗広五蘊論』、大正、三一、八五四中）と述べ、末那識（染汚意）を転識とよばない。

(28) 唯識思想における時間論については、福原亮厳「性相学に於ける時間論」(『龍谷大学論集』第三五〇号、四五—八一頁)、同「毘曇と瑜伽との時間論」(『印仏研』第四巻、第一号、一九二—一九五頁)、江島恵教「大乗仏教における時間論」(『講座仏教思想』第一巻、二六二—二六七頁）などを参照のこと。

(29) 諸法於識蔵　識於法亦爾

更互為果性　亦常為因性（『摂大乗論本』巻上、大正、三一、一三五中、に引用)。

梵文は安慧の『中辺分別論釈疏』に引用されている（M. V. T., p. 34, *ll.* 1-2)。

第二章　自己の根源体——阿頼耶識

第一節　阿頼耶識の発見

阿頼耶識の先駆的思想

阿頼耶識（ālaya-vijñāna）の発見こそ瑜伽行派を一つの学派として独立せしめた根本動因であった。阿頼耶識説をぬきにしては唯識思想はありえないし、また語りえない。しかし、阿頼耶識という根本識が彼らによって突然に発見されたのではなく、それ以前のそれに類似した先駆的思想の上にそれは開花発見されたものである。その萌芽は部派仏教における輪廻の主体の追求である。

我われは自己の業の勢力によって三界のなかに生死輪廻する。その場合、自己の業の影響が次々と引きつがれてゆく。ところでそのような業の影響は、一体どこに貯えられているのか、それを貯蔵する基体が存在しなければ業の影響は消滅してしまうのではないか——このような疑問が

生じてくる。

これに対し、若干の部派は、業の影響を貯えつつ、輪廻をくりかえす主体を想定した。『摂大乗論』をはじめ、いくつかの論書によれば、[1] 次のような呼び名の主体が考えられた。

○有分識………赤銅鍱部（上座部・分別説部）。
○根本識………大衆部。
○窮生死蘊……化地部。

有分識（bhavaṅga-vijñāna）とは、表層的な五識や意識の底でたえまなく活動しつづける潜在的な識をいう。この有分識に感覚器官を通して外界から刺激が加わると、一連の表層的心作用が生じる。そして、その作用は活動をおえると再び無意識的な潜在識に還るという。

根本識（mūla-vijñāna）とは、木の根（mūla）が芽や葉を生じる根本であるように、他の六識を生じる根本原因としての識をいう。この名称はすでに大衆部で用いられていたといわれるが、瑜伽行派でもこの mūla-vijñāna をそのまま阿頼耶識の別名として使用する（たとえば世親の『唯識三十頌』第十五頌）。

窮生死蘊とは、生死を窮めるまで、いいかえれば、この三界に生死流転するかぎり、存在しつづける蘊をいう。蘊とは、自己存在を構成する色・受・想・行・識の五つの蘊をいう。後の四つ

はまとめて「心」ともいわれるから、蘊とは色と心との二つになる。化地部はこの蘊に次の三種があると考える。[2] ①一刹那に生滅するもの（一念頃蘊）、②一期の世の間に存在しつづけるもの（一期生蘊）、③生死が尽きるまで存在しつづけるもの（窮生死蘊）。そして、阿頼耶識中に存在する色・心の種子（bīja）がこの窮生死蘊であると考えた。

瑜伽行派の人びとは、小乗が説くこれら有分識ないし窮生死蘊は阿頼耶識の別名であり、小乗といえども別名の密意をもってすでに阿頼耶識を説いていたと主張する。しかしこの見解には阿頼耶識説を、いわば仏説として権威づけようとする意図がうかがえる。それはとにかくとして、このような「輪廻の主体」追求の頂点に発見されたものが阿頼耶識である。

深層心理の分析解明

輪廻の主体はなにか——この問いかけが、たしかに阿頼耶識発見の一大動因であった。だが直接の要因はヨーガの実践における心理体験、心理分析であった。ヨーガとは、表層的な六識の活動をなくして、心を一つの対象に専注せしめること（心一境）を本質とする。表層的心理の動揺がやむとき、その奥に潜む深層心理が開けてくる。その深層心理の世界が阿頼耶識の世界であり、前述した唯心、唯識の世界である。阿頼耶識の対象とその認識作用とは知覚されないほどに微細

であるといわれる（一七四頁参照）。つまり、表層的な意識の領域にのぼってこない深層心理である。我われは、自己を対象化して、肉体と精神とに分類する。五蘊でいえば、色が肉体であり、受・想・行・識が精神である。これは日常の意識によって感覚知覚される現象である。ところで、瑜伽行派の人びとは、従来の声聞・独覚がこのような表層的現象のみの観察にとどまるのに対し、菩薩という大乗人は、その奥に潜む深層的現象をも観察し、それによってありとあらゆる対象を知る智慧（一切智智）を証得しなければならないと考えた。したがって深層に潜む阿頼耶識の世界にまで踏み入り、それを分析解明できるすぐれた能力をもつ菩薩に対して、はじめて仏陀は『解深密経』の中で阿頼耶識（阿陀那識）を説示したのであるという。以上の意趣は、『解深密経』の中で次の頌としてまとめられている。

阿陀那識甚深細　　一切種子如瀑流
我於凡愚不開演　　恐彼分別執為我[3]

阿陀那識すなわち阿頼耶識は甚だ深（gambhīra）にして細（sūkṣma）である。「甚深細とは了知し難きが故に[4]」、「甚深というは世の聡叡者のあらゆる覚慧が窮底し難きが故なり。甚細というは諸の声聞等が了知し難きが故なり[5]」、「無性有情の窮底すること能わざるが故に甚深と説く。趣寂種性の通達すること能わざるが故に甚細と名づく[6]」などと説かれるように阿頼耶識は凡夫や二

乗の理解し難い対象である。だから、そのような阿頼耶識を発見し、それを根本原理として形成した新たな心理説を瑜伽行派の人びとは「心意識の秘密の義」として自信をもって世に宣揚したのである。

阿頼耶の原意

アーラヤ・ヴィジュニャーナ ālaya-vijñāna（阿頼耶識）は瑜伽行派によって初めて造られた術語である。だがアーラヤ ālaya（阿頼耶）という語は、すでに指摘されているように、(7)『スッタニパータ』をはじめとして、原始仏教経典の随所に認められ、主として「執著」あるいは「執著の対象」を意味する言葉であった。無著自身、『摂大乗論』の中で、(8)「声聞乗も異門をもってすでに阿頼耶識を説く」と述べ、その教証として『増一阿含』の次の所説を引用している。

愛し、阿頼耶を楽い、阿頼耶を欣び、阿頼耶を憙ぶ。」

楽・欣・憙という貪欲の対象として考えられている。また『倶舎論』巻第十六には「欲を起こし、貪を起こし、親を起こし、愛を起こし、阿頼耶を起こし、尼延底を起こし、躭著を起こす」と説かれる。ここでは阿頼耶は貪（rāga）、欲（chanda）などと並記されている。さらに『大毘婆沙論』巻百四十五巻では、(10)阿頼耶とは愛であると説明されている。つまり

阿頼耶は、我われの執著作用を意味する。

このように少なくとも阿毘達磨思想までは、阿頼耶の語によって「執著」あるいは「執著の対象」を意味した。そして執著の対象としてさまざまな事物が考えられた。『摂大乗論』はそれらの事物として五取蘊、貪倶楽受、薩迦耶を、(11)『成唯識論』は五取蘊、五欲、楽受、身見、転識、色身をあげる。(12)総じていえば、自己の心、肉体、さらには自己をとりまく諸事物が執著の対象であった。

ところが、瑜伽行派はこれらの事物を執著の真の対象とみなさず、真の愛著処すなわち執著の根源的な対象として阿頼耶識を発見した。仏教が最も強く否定する執著は我見である。自己が存在するとみる見解である。ふつう我われは、活動する精神や肉体を眺めてそこに自己を知覚する。だがこのような自己認識は、いわば表層的にすぎず、もっと根源的で深層的な自我執著作用がある。それが常に働いているからこそ、表層的には、一方に自己、他方に事物をたてる二元的世界に束縛される、と瑜伽行派は考え、その根源的な執著の対象として阿頼耶識を発見するにいたったのである。ālaya（阿頼耶）の原意は執著の対象であった。したがって執著の根源的な対象すなわち「執著される識」という意味で ālaya-vijñāna の術語が新たに造られたものと考えられる。

だが、阿頼耶識という用語の成立には、もう一つ別の動因が働いた。むしろ初期瑜伽行派の人

びとは、ālaya の以下の意味を強調しようとしたようである。

ālaya のもう一つの意味とは、「蔵」「宅」と漢訳され、store と英訳されるように、何かをその中に収める蔵ないし住居の意味である。ālaya が由来する動詞は ā-√lī であるが、これにはもともと次の二つの意味がある。

ā-√lī ─┬─ ①執著する。
　　　　└─ ②蔵む。蔵める。

このうち①の意味にとれば ālaya は前述したように「執著」の意味になる。②の意味にとれば ālaya は「蔵」の意味となる。ところで、この「蔵」を分析するならば、さらに(イ)蔵む、(ロ)蔵める、の二つの意味にわかれる。いま ālaya-vijñāna の ālaya を(イ)と(ロ)との両義に解釈するならば、次の二つの性質をもつから阿頼耶識といわれることになる。

(イ)あるところに蔵むから阿頼耶識である。

(ロ)あるものを蔵めるから阿頼耶識である。

阿頼耶識の(イ)の性質はこれまであまり注目されていないが、ālaya-vijñāna の語をはじめて創りだした人びとは、この識の(イ)の性質をも充分に考慮にいれていたようである。なぜなら、はじめて阿頼耶識を説いたといわれる『解深密経』では、この識が阿頼耶識とよばれる理由を次のように述べているからである。意味を明確にするためにチベット訳と漢訳とを記す。

○kun gshi rnam par śes pa shes kyaṅ bya ste/ḥdi ltar de lus ḥdi la grub ba daṅ bde ba gcig pahi don gyis kun tu sbyor ba daṅ rab tu sbyor bar byed pahi phyir ro//[13]（また阿頼耶識という。なぜなら、それは安危同一の義をもって、この身体の中に内在し潜在するから）。

○亦名阿頼耶識。何以故。由此識於身摂受蔵隠同安危義故。[14]

これによれば阿頼耶識は身体の中に内在し、潜在するから阿頼耶識とよばれる。「内在する」「潜在する」に相応するチベット訳は kun tu sbyor ba, rab tu sbyor bar byed である。Lamotte 博士は sbyor ba を √yuj にとって、この両語を saṃyuṇakti, prayuṇakti と還梵する。しかし、右の一文は、ālaya の語義解釈であるから sbyor ba は √lī であり、両語は saṃlīyate, pralīyate であると推察される。動詞 √lī は英語の to lie に通じ、横たわる、伏す、隠れる、潜む、の意味がある。玄奘が両語を摂受、蔵隠と訳していることからも、この二つの動詞は、この場合には、ある場所に隠れ潜む状態を意味するものと考えられるから、一応、内在する、潜在すると和訳した。

とにかく、最初期の唯識論者たちは ālaya を「潜むこと」にとらえ、身体中に潜む根源的識を ālaya-vijñāna と命名するにいたったようである。

阿頼耶識の ālaya はもう一つの重要な意味をもつ。それは前に述べた(ロ)の、あるものを蔵める蔵という意味である。阿頼耶識はその中にあらゆる諸法を習気の形態で蔵めている。習気は、過去の業の印象であるから、あらゆる諸法が結果として蔵められていることになる。潜在的識を発見した瑜伽行派の人びとは、それをこのように習気を蔵める容器ないし蔵の如きものと考え、蔵ないし容器の意味をもつ ālaya を付してそれを ālaya-vijñāna と命名するにいたったのであろう。

いま、ālaya を「蔵める」と能動的にとらえた。だが、阿頼耶識は諸法を結果として蔵めていると同時に、阿頼耶識は諸法の中に原因として蔵められている。諸法、すなわち具体的な経験世界の中に、それを生みだす阿頼耶識が内在する、という意味である。

このように唯識論者たちが ālaya-vijñāna という用語を新造した背景には、彼らの発見した新たな潜在的識を表現するのに、①執著する、②蔵める、の二義をもつ ālaya が最も適していた、という事情が強く働いていたと推測される。ālaya を「執」ととらえる考えはすでに唯識思想以前にあった。初期瑜伽行派は、この見解をふまえながらも、『大乗阿毘達磨経』の「諸法を摂蔵する一切種子識」「諸法は識において蔵す」などの所説にみられるように、ālaya に対して「執」よりも、むしろ「摂蔵」「蔵」の意味を強調した。だがのちに、『瑜伽論』「摂決択分」で末那の阿

頼耶識に対する自我執著作用が説かれるようになってからは、ālaya の「執」の意味が、再び強調されはじめた。

無著は『摂大乗論』で阿頼耶識に対する従来の語義解釈を巧みに次のようにまとめている。

「復、何の縁の故に此の識を説いて阿頼耶識と名づく。(1)一切の有生の雑染品法は此に於て摂蔵し果性と為るが故に、(2)又、即ち此の識は彼に於て摂蔵して因性と為るが故に、(3)或は諸の有情は此の識を摂蔵して自我と為すが故に、是の故に説いて阿頼耶識と名づく。[15]」

(1)と(2)とに相応する梵文が安慧造『中辺分別論釈疏』に見いだされる。[16] それによると「摂蔵」の原語は āliyante である。真諦が「隠蔵」と訳しているように、ā-√lī は(1)(2)では「蔵む」の意味に理解されている。これに対し、(3)では同じ語が「執著する」の意味に使われている。

(1)『摂大乗論本』巻上（大正、三一、一三四上）、『大乗成業論』（大正、三一、七八五上）、『顕識論』（大正、三一、八八〇下—八八一上）、『成唯識論』巻第三（大正、三一、一五上）。なお山口益『世親の成業論』二〇九—二一〇頁の註を参照のこと。

(2) 無性造『摂大乗論釈』巻第二（大正、三一、三八六上）。

(3)『解深密経』巻第一（大正、一六、六九二下）。

(4) 世親造『摂大乗論釈』巻第一（大正、三一、三二五上）。

(5)(6) 無性造『摂大乗論釈』巻第一（大正、三一、三八三中）。
『成唯識論』巻第三（大正、三一、一四下）。

(7) 舟橋尚哉「阿頼耶識思想の成立とその展開―末那識の成立をめぐって―」（『大谷学報』第四九巻、第二号、三二頁）。

(8) 『摂大乗論本』巻上（大正、三一、一三四上）。

(9) 『倶舎論』巻第一六（大正、二九、八七下）。

(10) 『大毘婆沙論』巻第一四五（大正、二七、七四六下）。

(11) 『摂大乗論本』巻上（大正、三一、一三四中）。

(12) 『成唯識論』巻第三（大正、三一、一五中）。

(13) Saṃdhinirmocana Sūtra, ed. by É. Lamotte, p. 55, *ll.* 24–26.

(14) 『解深密経』巻第一（大正、一六、六九二中）。

(15) 『摂大乗論本』巻上（大正、三一、一三三中）。

(16) M. V. T., p. 33, *ll.* 8–9.

第二節　阿頼耶識の機能

『解深密経』の定義

唯識説をはじめて説いたといわれる『解深密経』での阿頼耶識の説明をまず検討し、それがどのようなものとしてとらえられているかを略説してみよう。この経では阿頼耶識が、一切種子心識、阿陀那識、阿頼耶識、心の四つの異名で説かれ、それぞれが次のように説明されている（チベット訳からの和訳）。

「広慧よ、この六趣の生死においてそれぞれの有情はそれぞれの有情衆として、或は卵生、或は胎生、或は湿生、或は化生として身体を受けて生まれ、そこでまず最初に、二種の執受、すなわち所依処を有する色根を執受することと、相・名・分別において言説する戯論の習気を執受することと、とによって、一切種子心（sarvabījakacitta）が成熟し、次いで成長し、増大し、広大となる。このうち有色界には二つの執受があるが、無色界には二つの執受はない。

広慧よ、この識を阿陀那識（ādāna-vijñāna）ともいう。なぜなら、これによって身体が保持せられ（bzuṅ ba）、維持せられる（blaṅs pa）からである。

また阿頼耶識（ālaya-vijñāna）ともいう。なぜなら、それは安危同一の義をもって、この身体の中に内在し（kun tu sbyor ba=saṃlīyate）[1]、潜在する（rab tu sbyor bar byed=pralīyate）[1]からである。

また心（citta）ともいう。なぜなら、それは、色・声・香・味・触・法によって積集せられ（kun tu bsags pa=saṃcita）、成長せられる（ñe bar bsags pa=upacita）からである。[2]」

まず注目すべきは、四つの異名のうち阿陀那識という名称がとくに重んじられ、後世、中心的名称となった阿頼耶識という名称はそれほど前面にでていないことである。なぜか。それは、右の文からもうかがえるように、この識は、まず、我われの身体を維持・発達せしめる生理的根源体としてとらえられたからであろう。したがって、「維持」「保持」を意味する ādāna を用いたアーダーナ・ヴィジュニャーナ ādāna-vijñāna（阿陀那識）が名称として最も重んじられたと考えられる。

のちに述べるように、阿頼耶識は、①身体、②種子と諸法、③結生相続、④末那識、の四者との関係において考察されるにいたる。しかし、『解深密経』では、このうち、この識は主として身体を維持発達せしめるものとしてとらえられている傾向が強い。しかし、詳細に考察するならば、第四の末那識との関係を除いた前三者との関係が、すでにこの経典の中で説かれていることがわかる。

つぎに一切種子心は、所依処を有する色根を執受するという。色根とは眼・耳・鼻・舌・身という五つの感覚器官である。これは現代でいう認識可能な生理的器官ではなく、浄色所造の勝義根といわれ、透明で清浄な物質（rūpa-prasāda）からできた、より本質的な感覚器官をいう。所依処とは四大種所造の扶塵根ともいわれ、現代でいう具体的な感覚器官をいう。いずれにしても感

覚器官としての自己の身体を生理的に維持する（＝執受する）機能をこの識はもつ。

また一切種子心は、相・名・分別において言説する戯論の習気をも執受するという。相（nimitta）と名（nāma）と分別（vikalpa）とは、後に、これらに、正智（samyag-jñāna）と真如（tathatā）とを加えて、一切諸法を五つに分類するうちの前三者である。これら三つは現象的世界の構成要素である。すなわち、我われは概念や言葉（＝名）によってさまざまな認識対象（＝相）を認識し、そこに概念的思考（＝分別）が成立する。それは、主観と客観との対立の上に展開する言説の世界である。有るものを無いと考え、無いものを有ると見る「虚偽にみちた世界」（＝戯論 prapañca）である。この虚偽的な、自己の心的活動は、その影響を阿頼耶識の中にとどめる。そのとどめられた影響力が習気（vāsanā）である。別名、種子（bīja）ともいう。一切種子心はこの習気を自己の中に蔵めつつ、それらを生理的に維持しているのである。

つぎに、心（citta）は色・声・香・味・触・法によって積集せられ、成長せられるという。これはチッタ citta の語源を √cit（思う、考える）ではなく、√ci（集める、増大する）に求める語源解釈である。内容的には、心すなわち阿頼耶識は、色ないし法という一切諸法を種子のかたちで集めおさめるとみる解釈である。換言すれば、諸法を可能態として包蔵するのである。

さて、或る生存状態（趣 gati）から、次の生存状態に生まれかわることを「結生相続」という。

前述した『解深密経』の文には、阿頼耶識の結生相続への関与は、明確には説かれていない。しかし、或る趣において身体を受けたとき、最初に形成され、次いで成長発達してゆくものが一切種子心であると説かれていることからみて、一切種子心が輪廻の主体であり、結生時において新たな生存状態を形成する質料因であると考えられていることがわかる。

以上、『解深密経』の説明から、この識は、少なくとも次の三つの機能をもつことが判明した。

①感覚器官としての肉体を維持する。
②あらゆる存在物をその可能態・潜在態として維持する。
③輪廻の主体となって、つぎつぎと新たな生存を形成してゆく。

『解深密経』には問題とされるにいたっていないが、この他にも阿頼耶識の、次の関係が考察されなければならない。

④自己をとりまく自然界(器世間)との関係。
⑤末那識との関係。

以下この五つの観点から阿頼耶識をさらに詳しく考察してみよう。

肉体を維持する機能

〈一　五根の執受について〉

五根とは前述したように、視覚器官などの五つの感覚器官をいう。くわしくは第一次的感覚器官(浄色から造られた色根)と第二次的感覚器官(四大種から造られた根所依処)とから形成される。そしてこれら五つの根をもつ肉体を有根身とよぶ。いま、これを現代的に「肉体」と訳しておこう。

さて、すでに阿毘達磨思想に説かれたように五根は次の二種に分類される。[3]

①異熟生としての五根。
②所長養としての五根。

前者は前世の業の結果としての肉体であり、後者はこの世において成長発達せしめられる肉体である。異熟生（vipākaja）とは前世に行った善悪の業より生じた結果をいう。仏教は過去と現在、あるいは現在と未来との二世にわたる因果関係を説く。この点、自然科学の因果観と根本的に相違する。肉体に関しても、その基本的なあり方は、前世の業力に左右されて形成されると考える。たとえば、自分はなぜ人間に、しかも男性あるいは女性として生まれたのか。これは、自然科学では決して解決不可能な問題である。仏教はこれらの原因をすべて前世の自己の行為にもとめるのである。

さて、肉体は次の四つの原因によって成長発達するという。(1)食物、(2)塗油や沐浴など、(3)睡

眠、(4)三昧。[3] 身体に油を塗る、水浴する、などのインド人の風習、さらには三昧という修行が肉体発達の原因と考えられていることは興味深い。

　ところで、この四つは、肉体を発育せしめる外的な事柄あるいは条件である。これに対して、肉体を維持する内的な、そしてより根本的な要因が求められなければならない。つまり、感覚器官としての肉体の存在を内部から維持し、その生理的機能を保持しつづけるなにものかの存在が想定されなければならない。ではそのなにものとはなにか。

　この解答は「執受」(upātta) という語を検討することによって得られる。ウパータ upātta とは、受けとる (to receive)、得る (to gain)、把える (to seize) などの意味をもつ upā-√dā という動詞の過去分詞であり、受けとられるもの、感受されるもの、維持されるもの、を意味する。転じて、五根という感覚器官、ないし有根身という肉体を指す。感覚器官としての肉体はなにものかによって維持される (upātta) という点から、肉体に対して、維持されるもの、すなわち upātta という名を与えたのである。では肉体を維持するものはなにか。これに関して次のように説かれる。

「執受とはどういう意味か。それは心心所によって、所依処という事物として維持される (upagṛhīta) ことである。(心心所と維持されるものとは) 利益と損害とに関し、互いに相応関係にある (anyonyânuvidhāna) から。[4]」

「識の執・不執とは識が依として執するを執受色と名づく。これまた云何。謂く、識の所託にして安危の事を同じくし、和合して生長す。また此れを依と為して能く諸の受を生ず。[5]」

　右の定義から、執受すなわち肉体とは、①心心所と有機的結合関係にあり、心心所によってその働きが維持せられ、②さらに苦や楽、冷や暖などの感受作用を生ぜしめるもの、と考えられている。つまり、肉体を維持するものは「心心所」であり、「識」である。換言すれば、精神と肉体との両者は生理的・有機的に結合し、肉体は精神によって生理的に維持されていると考えるのである。

　ところで、この場合の精神すなわち識は、阿毘達磨思想までは、眼識ないし意識の六つの識であった。しかもそれらは五根という感覚器官や肉体を離れて独存するものではない。唯識思想以前には、精神と肉体とは、同程度の存在性をもつと考えられた。しかし、それはデカルトのいうように両者の独立的存在を認める心身並行論ではなく、心と身体とは一方の存在を欠けば、他方の存在が不可能となる相依関係にある。この心身の相依関係について南伝の『ディーガ・ニカーヤ』と『ヴィスッディ・マッガ』とに、平易な記述があるから紹介しておこう。

「わがこの身体 (kāya) は色 (＝物質) より成り、四大種より成り、父母の生むところ、飯と粥

との長養せしものにして、無常・破壊・粉砕・断絶・壊滅の法なり。わが識はこれに依存し（sita）、これに関連せるもの（paṭibaddha）なり。[6]」

「船によって人びとは海洋を航るが如く、肉体（色 rūpa）によって心（名 nāma）は生じる。人びとによって船は海洋を航るが如く、心によって肉体は生じる。人びとと船とが一緒になり、相い依って海洋を行くが如く、心と肉体とは相互に依止している。[7]」

さて、このように阿毘達磨仏教までは、六識は、根という感覚器官を通して発生すると同時に逆に感覚器官を維持し保持すると考えた。

ところで、瑜伽行派の人びとは、基本的には従来の説を受けつぎながらも、阿頼耶識という新概念を導入することによって、肉体の維持機構に新説を打ちだした。つまり、肉体を生理的に維持するのは、表層的な六識ではなく、その六識を生みだすより根源的な識すなわち阿頼耶識であると考えたのである。たしかにこの説は従来より一段と進歩したものである。なぜなら、阿毘達磨思想のように、六識が肉体を維持すると考えるならば、六識はいつも存在しつづけるわけではない。したがって、六識が活動しないとき、なにが肉体を維持するのか、という疑問が起こってくるからである。唯識思想は、生まれてから死ぬまでの一期にわたって恒に活動しつづける阿頼耶識を想定し、この不合理を解決した。『摂大乗論』には、この識が阿陀那識とよばれる理由として

「寿命があるかぎり、この識は五つの有色根を腐壊せしめることなく維持する[8]」と説かれている。

またもしも阿頼耶識が肉体を維持するのであれば、生理的にみて、この識は肉体のなかに存在し、しかも肉体のすみずみにまでゆきわたっていなければならない。たしかに肉体のなかに阿頼耶識が存在するというのは不合理である。なぜなら、阿頼耶識から肉体が生じ、同時に肉体は阿頼耶識の認識対象であるからである。しかし、変現した肉体の側からみるならば、肉体のなかにこの識が存在するとみてさしつかえない。事実、『解深密経』では前述したように、阿頼耶識は身体のなかに内在し、潜在すると説かれている（一二三頁参照）。また安慧は『五蘊論疏』のなかで「阿頼耶識は有根身全体に遍在している（khyab pa＝vyāpta）[9]」と明確に阿頼耶識の遍在性を主張している。

このように、阿頼耶識は、我われの肉体に内在し、それを維持する生命的根源体である。

〈II　安危同一について〉

身体と阿頼耶識との生理的・有機的結合関係を、より明確に表わす言葉として、エーカ・ヨーガ・クシェーマ ekayogakṣema がある。この語は「安危同一」「安危共同」「安危等」「同二成壊一」「同二衰利安否一」と訳されるように、AとBとの二者において、A、Bのいずれかが良好の状態

（安）、あるいは、不良の状態（危）であれば、他方もそれに対応して同じく良好、あるいは不良の状態となるという相互関係を意味する。ではA、Bとしてどのようなものが考えられているのであろうか。諸論書の所説をまとめると、この語は次のような両者の関係を表わしている。[10]

①阿頼耶識と身体。

②心心所と身体。

③心心所（識）と羯羅藍（あるいは赤白）。

④四大種と所造色。

⑤心と心所。

右の五つのうち④と⑤を除いた三つは、いわば精神と身体の関係である（羯羅藍とは受胎直後の状態をいう）。これによって ekayogakṣema とは、心と身体との生理的・有機的結合関係を意味することが明白となった。

すでにこのような考えは阿毘達磨思想にも認められる。前述したように『倶舎論』には「心と身体とは利益と損害とに関して互いに相応関係にある」と説かれているからである。だがここでいわれる相応関係の原語は anyonyânuvidhāna である。瑜伽行派は、この考えにもとづきながら、表現的にはこの語の替わりに anyonyayogakṣema あるいは ekayogakṣema という術語を

用い、内容的には新たに阿頼耶識と身体との有機的相応関係を意味するにいたったのである。

この ekayogakṣema は次のように説明される。

「安危を同じくするとは、心心所の任持力に由るが故に、其の色は断ぜず壊せず爛せず、即ち是の如く執受せられる色、或る時に衰損し（upaghāta）、或る時に摂益（anugraha）すれば其の心心所もまた随って損益するをいう。[11]」

この説明によって ekayogakṣema は次の二つの意味に解釈されていることがわかる。

i　心心所の力によって肉体が腐敗することなく、その機能が維持されつづけること。

ii　肉体に損害あるいは利益があれば、心心所にも損害あるいは利益がある。

ところで ekayogakṣema の yogakṣema は、Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary によれば、精神的成功、すなわち nirvāṇa（涅槃）と実質的には同じ意味に用いられている。またそれは成楽・安穏・寂静・解脱などと漢訳される。

さて、このような意味をもつ語に eka を付した ekayogakṣema に対して、漢訳者は「安と危とを同じくする」（玄奘訳）、「成と壊とを同じくする」[12]（真諦訳）、「衰と利、安と否とを同じくする」[13]（笈多共行矩等訳）と訳し、いずれも、良的状態（安・成・利安）のみならず悪的状態（危・壊・衰否）の意味をも付加して訳している。この点が従来から学者の間で問題となってきた。yogakṣema に

は「安」の意味しかないと考えて、ekayogakṣema に対して「安〔危〕を一にする」と危をおぎなったかたちで和訳する例がある。[14] もともと心心所と肉体との相応関係は利益 (anugraha) と損害 (upaghāta) とに関するものであった。ekayogakṣema もこの両者と結びついて anugrahopaghātaikayogakṣema と表現される。ところで、ekayogakṣema を「安危同一」と訳したことに対して、次のようにも考えられる。すなわち、yogakṣema には「安」「成」「利」などの意味しかないが、漢訳者は upaghāta (損害) という面をも考慮し、「危」「壊」「衰」「否」を付加して訳したのであると。

このような詳細な考察はとにかくとして、瑜伽行派が yogakṣema の語を好んで用いたことに注目しなければならない。瑜伽行派は、その学派名からも判るように、ヨーガ(瑜伽)の実践を重視した。したがってヨーガ (yoga) によって得られる平安・安穏 (kṣema) を強調するために、敢えて yogakṣema を好んで使用したと考えられる。しかも、この語を用いて心と身体との相応関係を表わす点が重要である。一見、唯識思想は心のみを偏重すると考えられがちである。だが、けっしてそうではない。なぜなら具体的なヨーガの実践においては、身体のあり方がひじょうに考慮されているからである。のちに詳しく述べるが、唯識思想の重要な概念に「転依」がある。サンスクリットで āśraya-parāvṛtti あるいは āśraya-parivṛtti という。アーシュラヤ āśraya

(所依) とは、根本的には自己の根源体である阿頼耶識を指し、現象的には、自己存在の依りどころ、すなわち身体と心とをいう。この身心のあり方を染汚から清浄に質的に変化することが転依の根本的意味である。ヨーガの目的はなにか。それはこの転依の完成にある。身体と心とを根底から変革し、いささかの拘束もない、自由な状態にもたらすことである。根底から変革し自由になるとは、身心を拘束する潜在的力、すなわち雑染法の種子を取り除くことである。雑染法の種子とは、貪・瞋・癡などの汚れにみちた心作用を生ぜしめる可能力である。それはまた麁重ともよばれる。あるいは具体的にあらわれた雑染を麁重といい、それは身体と心との不堪能性をいう。[15] 堪能性とは、身体についていえば、それによって身体が自己の目的に向って軽快に活動できるようになる原因であり、心についていえば、心が喜び、軽快となる原因である。したがって、身心の不堪能性とは、逆に、身体は軽快でなく、心に喜びと軽快さがないことである。身心の堪能性を「軽安」(praśrabdhi) ともいい、心所のひとつにかぞえる。これはヨーガを実践することによって得られ、この力によって転依するといわれるように、[16] 真理到達への重要な力の一つと考えられている。

ところで身体の軽安は歓喜した意から生じるという。[17] 心を一境に集中し、くりかえしくりかえしヨーガを実践することによって、阿頼耶識のなかの悪種子を対治してゆく。そして、この自己

束縛の原因を根底から取り除くとき、そこに歓喜が生まれ、身体も精神も、爽快で軽快となる。『解深密経』では、身軽安と心軽安を起こすを奢摩他と名づく、といい[18]、『瑜伽論』では、一切の麁重を悉く滅するから所依の清浄を得る、という[19]。このように瑜伽行派は、ヨーガという精神集中法を実践し、深層心理に潜む拘束力（＝種子）を取り除き、それによって身体的にも精神的にも、煩悩なき自由な状態となることを力説するのである。

また瑜伽行派は阿頼耶識から身体が生じ、生じた身体を通して阿頼耶識からさまざまな心作用が現象してくると考える。このように根本的には阿頼耶識のみの実在をみとめながらも、現象的存在としては、けっして身体や肉体を軽視していない。むしろ現実の生活において、特に宗教的実践生活において、肉体はとりわけ重要視されている。この立場より、根源的維持体である阿頼耶識とそれから作られた肉体とが相互に生理的・有機的関係を保ちながら存続してゆく点を安危同一（ekayogakṣema）という語で表わそうとしたのであろう。我われは、肉体と阿頼耶識とが相互に関係し合うという認識に立って、まず身体を調え、その上で、心を練り、ヨーガを実践し、最終的には身心両域にわたる自由（軽安 praśrabdhi）と平安（安穏 kṣema）とを獲得しなければならない。安危同一の「安」とは、究極的には涅槃を意味する。

種子を維持する機能

〈一　種子とはなにか〉

種子とは具体的にはどのようなものであるのか。種子（bīja）とは、もともと植物の種子を意味することばである。植物の種子は土の中にあるかぎり、我われに認識されないが、しかし、いずれは芽や幹を生じる可能性として存在する。それと同じく、意識の領域にのぼり直接我われに知覚されることはないが、しかしあらゆる存在を生みだす可能態が我われの深層心理の中に潜在していると考え、それを種子という名でよぶ。種子とは術語的には「阿頼耶識中にあって、親しく自果を生じる功能差別[20]」であると定義される。功能差別とはサンスクリットで śakti-viśeṣa あるいは sāmarthya-viśeṣa という。śakti, sāmarthya とは「力」、viśeṣa とは「特別」という意味、したがって種子とは「特別の力」、換言すれば、特殊な精神的エネルギーを意味する。自然現象にはさまざまなエネルギー形態がある。水力や電気や熱などがそうである。だが唯識思想は識一元論の立場から、潜在的な精神的エネルギー、しかもありとあらゆる精神現象と物質現象とを生じる根源的エネルギーを深層心理のなかに発見し、それに種子という名を与え、そのような種子を貯えている深層心理を「一切種子識」（sarvabījakaṃ vijñānam）と命名するにいたったのである。

種子には、現象を生成するエネルギーとしての面とは別に、もうひとつ重要な側面がある。そ

れは、過去の行為（業 karma）の「潜在的な結果」であるという側面である。仏教の因果法則は「業相続」といわれる。生命あるもの（有情 sattva）の本質は、行為すなわち身・口・意の三業であり、有情はさまざまな業をなしつつ、その業に影響されながら存在しつづける、という考えである。業はすぐに結果をもたらすわけではない。その業の潜伏状態を「種子」とよぶ。あるいは、阿頼耶識に植えつけられた業の影響という面を強調して、「習気」（vāsanā）とよぶ。習気とは残気[21]あるいは気分[22]ともいわれるように、過去の業によって阿頼耶識に熏じつけられた気分ないし印象とでもいうべきものである。我われは昨日の出来事を、視覚表象として、あるいは言語表象として思い出すことができる。それらは思い出す以前には阿頼耶識のなかに種子の状態で潜伏していたのである。昨日の記憶だけではない。いま一瞬のさまざまな自己の行為（業）は、どれもみな、種子から芽がふきでるように、阿頼耶識の種子から生じたものである。

我われが知覚できる心的領域はたしかに氷山の一角である。意識の奥には、無限の心的領域が広がり、そのなかに無数の心的要素が貯えられている。仏教では、はじめなき永遠の過去（＝無始）からの生死輪廻を説く。もしそうならば、自己の深層心理は、尽きることなき無量・無数の種子で満ちていることになる。また現在の一瞬々々の行為は、つぎつぎと新しい種子をそのなかに貯えつづけていることになる。

〈ii　種子説の展開〉

阿頼耶識と種子とを結びつけ、一切種子識という概念をはじめて創唱した経典は『解深密経』あるいは『大乗阿毘達磨経』である。だが『解深密経』は阿陀那識（ādāna-vijñāna）の名称を重んじる。また玄奘訳の「一切種子心識」は、チベット訳では sa bon thams cad paḥi sems であるから、正しくは「一切種子心」である。したがって「一切種子識」が表現的にも完成されたのは『大乗阿毘達磨経』の次の頌においてであろう。

由摂蔵諸法　一切種子識
故名阿頼耶　勝者我開示[23]

一切種子識に相当するチベット訳は sa bon thams cad paḥi rnam par śes pa[24] である。その梵文は現在、伝わっていないが、その原語は『瑜伽論』などにみられる sarvabījakaṃ vijñānam であろう。

種子についての考察は『瑜伽論』において急速に発展した。この論において sarvabījakaṃ vijñānam（一切種子識）という表現が一般化され、さらには sarvabījakaṃ ālayavijñānam（一切種子阿頼耶識）という語も多く用いられている。そして、いまだ組織体系的ではないが、種子が多方面から考察されはじめた。特に種子の内容的分類に力が注がれている。たとえば、一切諸法の

種子を①世間種子、②出世種子、③不清浄種子、④清浄種子の四種にわける。[25] あるいは善種子、染汚種子、無記種子の三種に分類する。[26] つまり種子が価値的観点より分類されるにいたったのである。そして自己を向上発展させ、最後に涅槃に達せしめる可能力として、出世聖法種子[27]・涅槃種子[28]・善法種子[29]・一切無漏菩提分法所有種子[30]・一切仏法種子[31]・真如所縁縁種子[32]などが考えられている。また価値的に否定される種子としては、一切煩悩品麁重種子[33]・一切諸法遍計自性妄執習気（＝習気積集種子＝遍行麁重）[34] などが認められる。とくに注目すべきは、種子を次の二つに分類したことである。[35]

(1)本性住種子 (prakṛti-sthaṃ bījam)。

(2)先習起種子 (pūrvâbhyāsa-samutthitaṃ bījam)。

このうち本性住種子とは、本性として、いわば先天的に自己にそなわる善の種子である。先習起種子とは、具体的に善法を修することによって植えつけられる善の種子である。本性住種子をたてることは、人間の中に先天的な善性があることを認める立場であり、如来蔵や仏性に通じる考えである。

つぎに、無著の『摂大乗論』で種子に関する一段と組織的な思索がなされた。その重要点を概説してみよう。

まず第一は、種子を熏じつける心のあり方の相違によって種子が次の三種類に分類されたことである。[36]

㋑名言熏習種子。
㋺我見熏習種子。
㋩有支熏習種子。

㋑の名言熏習種子は、名言種子あるいは名言習気(みょうごん)ともよばれ、名言すなわち言葉を用いた概念的思考によって植えつけられた種子である。またこれは阿頼耶識のなかにある、ありとあらゆる種子の総称でもある。なぜ種子すべてが名言種子とよばれるのか。それは、我われの心の本質を言葉による概念的思考と考えるからである。我われはさまざまな心理作用を行う。泣き、笑い、恐り(いか)、そして悩む。だが、言葉によってあれこれと思考する言語活動こそ、心的活動の中核であると瑜伽行派はとらえる。たしかに自己の心理活動の大半はつねに言葉をともなっている。ところで仏教は概念的思考を分別とよんで価値的に否定する。言葉によって把握しようとするからこそ、存在の本質を見究めることができないのであり、究極の真理に到達できないのであって、生死輪廻の苦しみをくり返すことになる、という。

このように心的活動の中心を概念的思考ととらえ、それを名言 (abhilāpa) とよぶ。あるいは

戯論（けろん）とよぶ。戯論の原語プラパンチャ prapañca は、インド哲学一般では、現象世界を意味する語であるが、仏教はその語に言語活動の意味を付与した。しかもそれは「戯れの論」すなわち戯論と漢訳されるように、真実ならざる仮象の世界を生みだす言語活動である。それはまた、存在が主観と客観との二つに分化することである。その対立の上に、自己あり、山あり、川ある多様の経験世界が展開する。戯論あるいは名言こそ、自己と宇宙とを展開せしめる原動力であるといえよう。

このように種子すべてを、言語活動によって植えつけられたものととらえる見方は『解深密経』いらい唯識思想に一貫する共通な見解である。ただし経論によってその表現に相違がある。『解深密経』では「相・名・分別において言説する戯論の習気[37]」、『瑜伽論』では「一切種子識とは謂く、無始の時より来（このか）た、戯論に楽著する（prapañca-rati）熏習を因と為して生じるところの一切種子異熟識なり[38]」、「阿頼耶識中における、一切諸法の遍計自性に妄執する習気[39]」、「遍計所執自性に妄執する習気」（parikalpita-svabhāvâbhiniveśa-vāsanā）[40]、『顕揚聖教論』では「戯論熏習[41]」、『大乗阿毘達磨集論』では「一切遍行戯論麁重[42]」（sarvatra-gam abhilāpa-dauṣṭhulyam）、などとそれぞれ説かれている。ところでこのようなさまざまな表現を統一したのが『摂大乗論』の「名言熏習習気」あるいは「名言熏習種子」という表現である。のちに『成唯識論』がこの語を「名言習気」「名言種子」と簡潔化し、これが種子を表わす総称となるにいたった。

とにかく、種子とは何か。それは言語活動によって阿頼耶識に植えつけられた潜在的エネルギーであり、逆に我われの言語活動を生みだす原動力である。

このように現象世界を生みだす根源力を名言種子に求め、しかもそれを、時間的には永遠の過去より存在すると考える（一〇四頁参照）。仏教はその当初から概念的思考が実在に対してもつ無力さを強調してきた。いまや唯識思想は概念的思考こそが虚偽にみちた仮象の世界を創り出す根源力であるとまで考えるにいたった。その裏には、言葉や概念の虚しさを認めながらも、逆にその力強きエネルギーを感知したヨーガ行者の体験があったのであろう。「言葉」とはまことに不思議なものである。言葉は自然発生的に生じてきたのか。それとも神に起源をもつのか――しばらくこのような理性的推測をやめて、ヨーガの世界のなかで、言葉そのものの力を自ら生々しく直観してみることも大切なことであろう。

次の我見熏習種子とは、自我は実在すると考える見解（我見）によって、阿頼耶識に熏じつけられた種子である。これは前の名言種子のうち、とくに自我意識を生みだす種子を別に分類したものである。

最後の有支熏習種子とは、有（bhava）すなわち欲と色と無色の三有という三種の生存状態に我

われをして生死流転せしめる種子である。具体的には善、あるいは不善の業によって熏じつけられた種子であり、未来の自己の生存状態を決定し、それを生みだす直接原因である。のちに業種子あるいは業習気とよばれる。これも名言種子の一部に属する。名言種子の中から、未来の自己存在の基本的なあり方を決定する種子を別に一群にして業種子とよぶのである。この場合の業とは善あるいは不善のいずれかの業であり、無記の業は除かれる。なぜなら価値的に善か悪かのいずれかに色づけられた行為によってのみ、未来の自己存在のあり方が決定されると考えるからである。原始仏教いらい説かれる業相続説の理論が、この業種子という新たな概念を得て、一段と整備化されたといえよう。

このように種子は、名言種子と業種子とに大別される。世親は『唯識三十頌』の中で、前者を「二取の習気」、後者を「業習気」とよび、今世において命が尽きるとき、二取の習気を補助因として業習気が未来の自己を形成する、と説く。(43)

種子とはあらゆる存在を形成するエネルギーである。輪廻を主張する仏教の立場からすれば、あらゆる存在とは、現世の存在と未来世の存在とに分かれる。したがって種子も、この二つの存在に別々に関与する二群に分かれることになる。この観点より、現世の経験世界を生みだす質料因(同時に動力因でもある)に名言種子の名称を、未来世の存在のあり方を決定する動力因に業種子

の名称をそれぞれ与えた（未来世の存在を形成する質料因は名言種子のうちの無記種子である。一〇七頁参照)。未来の自己のあり方を決定する業が、善あるいは不善のいずれかである点に留意しなければならない。仏教の究極目的は自己の身心を汚れた状態から清浄な状態に質的に変革せしめることである。自己の現在の行為いかんによって、自己の未来は、どのようにでも変革されうる。善行為を重ねれば重ねるほど、自己は浄化され、真理にそれだけ近づくことができる。仏教倫理を考えるとき、この「業種子が未来の自己のあり方を決定する」という思想を見落してはならない。

つぎに『摂大乗論』の種子説で特記すべきは、正聞熏習種子を新たにたてたことである。(44)すでに述べたように『瑜伽論』において、出世聖法種子・涅槃種子・善法種子などの語が認められる。さらに本性住種子という善の種子が本来的にそなわっていると考えられた。『摂大乗論』においても、善なるもの、とりわけ、見道においてはじめて無漏の出世間心が生じる原因を追求し、それを正聞熏習種子に求めたのである。

正聞熏習種子とは、最清浄法界から流れでた十二分教などの教法を正しく聴聞することによって熏じつけられた種子である。この種子から、見道において初めて無漏の出世間心が生じる。『成唯識論』は、『摂大乗論』のこの説に、無漏の本有種子という概念を加え、出世間心が生じる原因として次の二つを考えるにいたった。(45)

無漏種子……出世間心を生じる直接原因（正因縁）。
正聞熏習……出世間心を生じる補助原因（増上縁）。

ここで無漏種子や正聞熏習種子が考えだされた思想的背景を考察してみよう。仏教によれば、我われは悪行為に悪行為を重ね、永遠の過去より、真理を悟ることなく生死の大海に輪廻しつづけている。もともと無明という根本悪が内在し、我われはその存在の初めからすでに悪を為しつつ、いわば雪だるま式に悪をふやしつづけている。我われは、自分が蒔いた種子は自分で刈らねばならないという自業自得の因果法則にがんじがらめに縛られ、自分だけではもはやその束縛から逃れでる機会はない。

では一体我われはどのようにして輪廻の流れを真理の方向に変えることができるのか。仏教はそこで他者からの働きかけがその流れを変えると考える。すなわち、まず、善き師に出会い、その教えを正しく聞くことから、我われは真理への道を歩みはじめるのである。具体的には釈尊の説かれた教法を正しく聞くことにはじまる。ではなぜ釈尊の教法を正しく聞かなければならないのか。それは、釈尊の教法こそ法界等流の法であるからである。法界とは真理の世界である。釈尊が菩提樹下で悟られた真理である。この真理（法）から流れでたものが釈尊によって説かれた教法である。それをまず正しく聞き、つぎに自分自身の内部でそれを正しく思索すれば最終的には、

教法がそこから流れでた真理そのものに自分自身も帰入することができる。釈尊の教法を正しく聞くこと、その行為が阿頼耶識に植えつけたエネルギーを正聞熏習種子とよぶ。このエネルギーが引き金となって、阿頼耶識は真理に向って質的変化を開始するのである。

だが、燃料のないロケットにいくら点火してもロケットは発射しないように、阿頼耶識の内に、もともと真理に向おうとする可能力がなければ、阿頼耶識は質的向上をとげることができない。この阿頼耶識に先天的に内在する真理への可能力を無漏種子とよぶ。宗教的救いの内的原動力が無漏種子であり、外的誘導力が正聞熏習であるといえよう。

最後にもうひとつ『摂大乗論』の種子説で見落してならないことは、種子の性質に関して深い思索がなされたことである。すなわち種子は、(1)刹那々々に生滅する、(2)生みだす結果と同時に存在する、(3)恒に活動し存在しつづける、(4)善・悪・無記を生じる力が決定している、(5)さまざまな縁を待って結果を生じる、(6)唯だ自己の結果のみを生じる、という六つの性質をもつという。この六性質はそのまま『成唯識論』巻第二[46]にも引きつがれ、詳細な検討が加えられている。

〈iii　種子と阿頼耶識との関係〉

次に以上検討してきた種子が阿頼耶識とどのような関係にあるかを考察してみよう。

阿頼耶識の語義解釈を検討するならば両者の関係がおのずから明らかとなる。この識はなぜ ālaya を付して ālaya-vijñāna といわれるのか。『大乗阿毘達磨経』はこれを説明して次のように説く。

「実に一切諸法は識の中に蔵められている。彼〔＝識〕がそれら〔＝諸法〕の中におけるも同様である。常に相互に果性として、また因性として。[67]」

同様の説明が安慧の『中辺分別論釈疏』にも認められる。

「一切の有漏の諸法がその中〔＝識の中〕に果性として蔵められているから、また彼〔＝識〕はそれら〔＝諸法〕の中に因性として蔵められているから、阿頼耶という。[68]」

この解釈によれば阿頼耶識の ālaya を、ā-√lī（住する、蔵める）の派生語ととらえ、諸法が果としてこの識の中に蔵められており（ālīna, ālīyante）、またこの識は因として諸法の中に蔵められているから ālaya という。つまり ālaya とは「蔵める」の意味である。したがって ālaya-vijñāna を蔵識と意訳する場合がある。いま、この識に諸法が果として蔵められている点にのみ注目するならば、この阿頼耶識は諸法の果である種子を自己の内に蔵めていることになる。空間的なたとえでいえば、阿頼耶識は、蔵（貯蔵所）、種子はその中の貯蔵品のようなものである。しかし阿頼耶識と種子とは、蔵や貯蔵品のように物質的なものではなく精神的なものである。したがって両者の関係に複雑な問題が生じてくる。

さて前述したように『解深密経』では「一切種子心は相・名・分別において言説する戯論の習気を執受する（upādāna）」と説かれ、『瑜伽論』はこれに了別（vijñapti）の概念を導入して「阿頼耶識は遍計所執自性に妄執する習気を了別する」と説き、『顕揚聖教論』は「阿頼耶識は戯論熏習を能く執受し了別する」と説く。すなわち、阿頼耶識は肉体に対してと同じく、種子を生理的に維持すると同時に、認識的にそれを認識するのである。ところで、種子は肉体と相違して我われの日常的知覚の対象にはなりえない。また阿頼耶識にしてもその認識作用とその対象とは微細であって知覚され難いといわれる。したがって種子への生理的維持作用や認識作用はいわば深層心理に属する事柄である。だが、それらが日常的経験外の事柄であるからといって、それらを論外にしてはいけない。仏教思想の大半は、とりわけヨーガの実践を重んじる瑜伽行派の諸思想の大部分は、ヨーガ体験に拠る。だが種子と阿頼耶識との関係に関しては、両者の生理的維持関係あるいは認識関係などよりも、もっと我われに問題となる事柄、すなわち、両者は別体であるか同体であるか、という問題に的を絞って考察してみよう。

阿頼耶識と種子とは別体か同体か——この問題は、少なくとも文献資料によるかぎり、無著の『摂大乗論』ではじめてとりあげられたようである。そのなかで無著は、種子とは諸法を生みだ

す特殊な力（功能差別）であり、種子と阿頼耶識とは同体でもなく別体でもない、という見解をとる。(49) 無著自身はその理由を述べていないが、これに対する無性釈の中に注目すべき理由があげられている。漢訳と、チベット訳からの和訳とを記す。

「一切法種子是阿頼耶識功能差別。如法作用与諸法体非一非異此亦復爾。(50)」

「習気とは功能差別であり、功能（nus pa）と功能を有するもの（nus pa cad）とは、同じ、あるいは異なると言われるべきではない。(51)」

種子とは何か。我われは種子といえば植物の種子を連想し、阿頼耶識中の種子をも何か事物的なものとしてとらえがちである。しかし、種子は決して事物ではなく一種の力である。それも阿頼耶識という心のなかに存在する以上、精神的な力でなければならない。それをサンスクリットで sāmarthya あるいは śakti といい、漢訳で功能という。右の無性釈によれば、種子が「功能」、阿頼耶識が「功能を有するもの」であり、功能と功能を有するものとの不一不異から種子と阿頼耶識との不一不異を結論づけている。玄奘は「功能」と「功能を有するもの」とを「用」と「体」と訳す。用とは作用であり、体とはその作用を有する事体そのものをいう。たしかに作用と事体との不一不異性は一考を要する問題である。すでに説一切有部は、法体（dharma, svabhāva）と作用（kāritra）との関係にもとづいて「三世実有・法体恒有」を論証した。すなわち作用にのみ

生滅があり、法の自体そのものは未来・現在・過去にわたって恒に存在するという。(52) だが世親の『倶舎論』までは法体と作用との不一不異性は明確な形をとって顕われていない。それが明確にされたのは衆賢の『順正理論』であった。(53) 無性もこの見解にもとづいて、阿頼耶識と種子との不一不異性を根拠づけたのである。この立場は『成唯識論』および『同述記』に受けつがれ、阿頼耶識を「体」、種子を「用」と明確に定義し、体と用との不一不異性より、阿頼耶識の不一不異性を結論づける。(54)

たしかに阿頼耶識と種子とを一種の力、精神的エネルギーとみなすならば、両者の不一不異性はその本質を見事に言い当てた表現であろう。だが、ひとたび反省的に概念を用いて把握しようとするならば、我われはどうしても阿頼耶識という事物（この場合はもちろん精神的事物）と、およびその作用とを区別せざるを得ない。阿頼耶識はたしかに存在するのであり、その中に種子が蔵められているのである。だが我われは、「存在する」とか「蔵められている」とかいう言葉にまどわされて、両者を空間的事物、何らかの延長をもつ事物と考えてはならない。あくまでも両者は精神的なるものである。しかも経験的世界の奥に潜む深層心理である。我われは、阿頼耶識と種子、および両者の関係を自ら認識しようとするならば、自己の表層心理を鎮め、深層の阿頼耶識を自ら直観しなければなるまい。それは阿頼耶識に目覚めることである。よく阿頼耶識は、フ

ロイトやユングの主張する「無意識」と比較される。いずれも、我われの無意識的な心の領域であると考えられているからである。だが両者には根本的な相違がある。フロイトやユングのいう無意識は、数多くの神経症患者の症状、彼らのみる夢、さらには正常人の言語失錯・記憶違い・言い間違い、などの分析と解釈とにもとづいて、その存在が仮定されたものである。これに対して、阿頼耶識は、ヨーガ行者たちによって自ら直に把握認識されたものである。

生命を形成する機能

〈一　輪廻の主体はなにか〉

輪廻（saṃsāra）とは、生死流転ともいわれ、苦にみちた現象世界（三界）のなかを、生まれては死に、死んではまた新たに生まれることである。この輪廻思想はインドを征服したアーリヤ人の指導層すなわちバラモンたちが原住民（ドラヴィダ人・ムンダ人）の思想をとりいれて組織大成したものである。すでにインド最古の文献『リグ・ヴェーダ』に魂の不死が説かれている。輪廻思想は古い『ウパニシャッド』のなかで徐々に思想的に肉づけされ、釈尊の時代には広くインド人一般の常識となった。

輪廻説は釈尊の本意ではなかったとみる学者もいる。たしかに、「有」や「無」を、総じては現

象世界を超出した涅槃の世界からみれば、輪廻はもはや存在の余地がない。だが、現象界の真相を説明するにあたり、釈尊も輪廻説をとりいれざるをえなかった。また釈尊以後の弟子たちは、進んで輪廻説を採用し、その上に自己の思想を形成していった。

だが、ここに大きな問題が生じた。仏教は無我を説き、主体的・実体的自己を否定する。それならば、生死流転する輪廻の主体を仏教はどのようにみるのか、という問題である。仏教以前のバラモン教は、総じていえば、輪廻の主体として ātman（我）とよばれる精神的自我を想定した。ジャイナ教も、霊魂（jīva）に業が付着してできた一種の身体すなわち業身（karma-śarīra）が次々と新たな生をうけついでゆくと考えた。

だが仏教はそのような主体的・精神的自我を否定する。しかし同時に仏教も輪廻を説き、善因善果・悪因悪果の「業の法則」を採用する。現在の自己のあり方、たとえば人間として、男性あるいは女性として、かくかくの素質と能力とを具えて生まれてくるということは、前世の自己の業の力によると考えるのである。過去の自己の業が現在の自己存在を結果するならば、過去と現在とにおいて自己同一と判定できる「なにもの」かが存在しつづけなければならない。

ところで、そのなにものかを分析すれば、動力因と質料因とにわかれる。このうち動力因が自己の業である。前世の業の力によって現在の自己が形成される。では前世の自己と現世の自己と

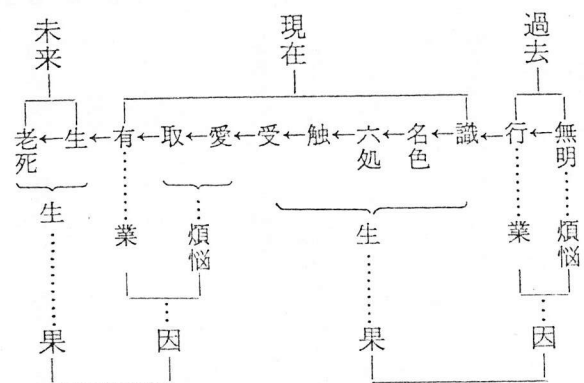
を自己という同一体として認め得る質料因はなにか。これこそが輪廻説を解釈するにあたり、最も仏教徒の頭を悩ませた問題であった。

この輪廻の主体の追求は、次の二方向において展開された。

(1)その一つは、十二支縁起説の中において。

(2)もう一つは十二支縁起説とは独立した、輪廻主体の追求において。

前者の方向は、たとえば三世両重の十二支縁起において、輪廻の主体を五取蘊とみなす説一切有部の見解をもたらした。後者の方向は、前述したように(一一三頁)、有分識、根本識、窮生死蘊という、一種の精神的基体を輪廻の主体と考える思想を生みだした。唯識思想においても、当初は、この二方向の追求が平行してなされていたが、後述するように両者が結びつき、ついに十二支中の「識支」を阿頼耶識とみなす思想が形成された。これについては、のちに述べることにして、この二方向のうち、前者について簡単にふれておこう。

十二支縁起は無明からはじまり老死におわる、自己存在の生存的因果法則である。「一体、我われはなぜ生・死という苦しみを受けるのか」という現実に対する根本的・実存的問いかけを発した釈尊が、実践と思索とによって自己存在を徹底的に分析解明し、自己のあり方を一つの因果法則によってまとめあげたのが十二支縁起である。この思想の眼目は、中心的・固定的自我が存

在しなくとも、自らの業の力によって自己が存在しつづけることを主張するところにある。しかし、原始仏教においてはいまだ明白には輪廻説と十二支縁起説とは一つに結びついていない。両者を結合し、十二支縁起を過去・現在・未来の三世にわたる因果律と考え、しかも、煩悩、業、生の三範疇にもとづいてそれらの因果関係をわかりやすく分類説明したのが説一切有部であった。これを「三世両重の因果」という。[5] 詳しい説明は省略し、その内容を簡単に図示しておこう。

無明→行→識→名色→六処→触→受→愛→取→有→生→老死

三世	支	範疇	因果
過去	無明	煩悩	因
過去	行	業	因
現在	識・名色・六処・触・受	生	果
現在	愛・取	煩悩	因
現在	有	業	因
未来	生・老死	生	果

この三世にわたる個人の因果相続法則において注目すべきは次の点である。それは、過去においては「無明」という煩悩が間接原因(縁)、「行」という業が直接原因(因)となって現在の自己(識～受)が形成される。そして、現在においては、愛・取という煩悩が間接原因、有という業が直接原因となって未来の自己(生と老死)が形成される、という点である。煩悩(kleśa)とは、無明を根本とするさまざまな精神的汚れであり、業(karma)とはそのような精神的汚れから引き起こされる身体的・言語的・精神的な行為である。そして、この精神的汚れと、およびそ

れにもとづく行為とが、現在と未来との自己存在を形成する原因ないし力である。

いまここで業と煩悩とを自己存在を形成する力といったが、それはあくまで、自己存在の形成にあずかる動力因であり、輪廻の主体そのもの、つまり質料因ではない。では質料としての輪廻の主体、換言すれば輪廻する当体（bhava）はなにかという問題が生じる。説一切有部は、それを「五取蘊」すなわち「五蘊」とみなした。[56] つまり三世にわたって輪廻しつづけるのは、自己存在を構成する色・受・想・行・識の五つの要素であると考えた。そして、十二支の各段階は、それぞれの段階の五蘊の最も顕著な面を強調して無明ないし老死と名づけるという。したがって、たとえば、この世に生を受ける瞬間を生有（しょうう）（upapatti-bhava）といい、その一刹那の五蘊が十二支中の「識」に相当する。この「識」の段階は、現世においてはじめて生を受ける、つまり受胎する瞬間であるが、説一切有部はそれを文字通りに「識」という精神的なもののみが形成されるとは考えずに、中有（死んでから生まれるまでの中間的存在）の五蘊が滅して、新たな五蘊が形成されると考えた。ここで敢えて「新たな五蘊」といった。なぜなら五蘊が輪廻の主体であるといえば、それは、なにか常一主宰的自我――すなわち変化することなく常に存在し（＝常一）、自己存在を自己の意志によって思い通りに統御できる（＝主宰）ような自我――と同一視されやすい。もしそうならば外道の我（アートマン）に等しくなり、仏教の無我説に矛盾する。説一切有部、総じて仏教の説く五

蘊は、そのような固定的・実在的自我ではなく、刹那に生滅しつつ相続する連続体である。それは刹那々々に生じては滅し、滅しては新たに生じる連続体である。したがってそこには常一主宰的な自我は存在しない。輪廻の主体（五蘊）は刹那生滅性であるから、自我なくして輪廻をくり返すという。

この刹那生滅性は現実にはなかなか理解困難な概念である。精神と肉体のうち、精神の刹那生滅性については、ある程度は理解できる。なぜなら、心にはさまざまな思いが去来し、そのさまはあたかも暴れ狂う河の流れの如きであるからである。だが肉体を眺めるとき、その刹那生滅性は容易には納得できない。肉体は滅することなく常に存在しつづけているようにみえるからである。肉体の構成要素は物質である。物質が一瞬々々生じては滅していると現代人には理解できない。だが、仏教は、精神と肉体との並存を許さない。そして根本的には、肉体、さらには外界の物質界をも心（こころ）の領域に還元して眺めようとする。たとえば肉体や物質の構成要素として地・水・火・風の四大種を考えるが、その四大種とは、現代、我われが考えるような客観的な元素ないし物質ではない。それは、触覚の対象である「触（そく）」におさめられ、一種の主観的な感覚に還元されたものである。肉体を精神に還元するこの立場より、肉体の刹那生滅性を説くのである。

とにかく、常一主宰的な我は非存在でありながら、しかも、煩悩と業とを動力因、そして刹那

に生滅しつつ相続する五蘊を質料因として、つぎつぎと新たな自己を形成しつづけてゆくと説一切有部は考える。五蘊を輪廻の主体とみるのは説一切有部だけではない。仏教のナーガセーナ長老とギリシア人の国王、ミリンダとの問答集として有名な『ミリンダパンハー』(那先比丘経)の中にも輪廻の主体として名色(＝五蘊)があげられている。[57] この考えはいくつかの派によって支持されていたのであろう。

〈ii　阿頼耶識と十二支縁起との結合〉

では唯識思想は輪廻の主体をどのようにとらえるのか。結論からいえば、或る個人が生死流転する際の主体は阿頼耶識であるという。だが、この阿頼耶識説は唯識思想の最初期から十二支縁起の中にとり入れられたわけではない。阿頼耶識は、前述したように、十二支縁起とは無関係に輪廻の主体を追求した阿毘達磨論師たちの努力(有分識・根本識・窮生死蘊などの発見)の頂点に発見されたものである。阿頼耶識が輪廻の主体であり、受胎時における生命発生に重要な役割を果たすことは、前に引用した『解深密経』の次の文から明らかである(一二三頁参照)。

「広慧よ、この六趣の生死においてそれぞれの有情はそれぞれの有情聚として或は卵生、或は胎生、或は湿生、或は化生として身体を受けて生まれ、そこでまず最初に、二種の執受、すな

わち所依処を有する色根を執受することと、相・名・分別において言説する戯論の習気を執受すること、とによって、一切種子心(＝阿頼耶識)が成熟し、次いで成長し、増大し、広大となる。」

これによれば、受胎時において阿頼耶識は、感覚器官と習気とを生理的に維持しながら成熟・成長する。この受胎時の過程を、中有から生有にかけて、よりくわしく、しかもより生理的に述べたものが、『瑜伽論』の次の所説である。いささか長文であるが、最初期の阿頼耶識説を理解するには重要な叙述であるので引用してみよう(漢訳を参照しながら、梵文より和訳した)。

「彼の中有に住する者が、同類の有情たちを見て、(彼らとともに)遊びたいと欲し、(彼らのいる)生処に行きたいという欲望を起こす。その時、母と父とが交会して出す精血(精子と卵子)に対して彼に間違った見解(顛倒見)が生じる。すなわち、この時、この顛倒者は母と父とが相互に邪行(交会)を行っているのを見るが、しかし、母と父とが邪行を行っているとは見なく、彼は間違った考えを起こし、それを自分が行っていると見る。そしてその邪行を見おわって彼に貪愛が生じる。すなわち、もし女になろうと欲せば父に交会しようとする貪愛が生じ、もし男になろうと欲せば母と交会しようとする貪愛が生じる。(中略)

この時、恍惚となった母と父とは貪愛が激しい状態に達して精液を出す。その最後に各々、一滴の精血を出す。するとこの二滴の精血は母胎において結合し、あたかも熟した牛乳が凝結

するように凝結して一つの固まりとなって存在する。そこに一切種子であり、異熟所摂であり、所依を執受する阿頼耶識が結合凝結する（和合依託 sammūrcchati）。この濃厚な精血の固まりが生じ、同時に、かの間違った見解をもつが故に中有が滅する。そしてその中有が滅すると同時に、かの一切種子（識）の功能によって他の微細な根と大種とが結合して生じ、および精血が固まって余の有根の彼同分が生じる。この状態に識が住したことを結生相続（pratisandhi）といい、また羯羅藍の位という。[58]」

これは、受胎の過程を実際に科学的に観察して書かれたと思われるほどに、詳細かつ生理学的な叙述である。この中で注目すべきは精子と卵子との凝固体に阿頼耶識が結合凝結し、阿頼耶識中の功能すなわち種子から微細な感覚器官（根）とそれを形成する四元素（四大種）とが生じる、という点である。阿頼耶識は中有から生有への媒介体であると同時に、新たな身体を発生する原動力でもあると考えられている。

とにかく右の『解深密経』と『瑜伽論』との二文によれば、最初期には、阿頼耶識は、その中に一切の種子を蔵めながら、過去世から現世へと移りきて、現世において新たな生命を形成する根源体であると考えられている。だが、それが十二支縁起の識であるとは説かれていない。

ところで、他方、十二支縁起中の「識」を唯識的に解釈しようとする動きがおこった。その兆

候が『瑜伽論』に認められる。巻第九に十二支縁起が三世両重の因果を基盤として解釈され、そのなかで、とくに第三支の「識」に新たな考察がなされている。すなわち、識の働きや内容によって識が、「随業識」(karmopabhogam vijñānam)、「相続識」(pratisandhi-vijñāna)、「相続果識」(pratisandhi-phala-vijñāna)、「異熟識」(vipāka-vijñāna) などの名称でよばれている。[59] しかし、いまだ、これらが阿頼耶識であるとは説かれていない。

十二支縁起を阿頼耶識に統一しようとする傾向は弥勒作といわれる『中辺分別論頌』においておこった。そこでは虚妄分別の雑染の相 (saṃkleśa-lakṣaṇa) として、十二支縁起が説かれる。[60] しかし、阿頼耶識が縁識 (pratyaya-vijñāna) と呼ばれ、阿頼耶識よりむしろ虚妄分別という名称のもとに現象世界の生成、さらには生死流転の過程を包含しようとする。

さて阿頼耶識の名のもとに十二支縁起を明確にとらえた最初の論書は無著の『摂大乗論』である。[61] すなわち阿頼耶識縁起を、分別自性縁起と分別愛非愛縁起との二つに分類する。前者は阿頼耶識より諸法が生じるという現時点における現象生成の縁起であり、後者は、十二支縁起、すなわち善趣あるいは悪趣に生まれかわり死にかわりする生死流転の縁起である。阿頼耶識は、たんに生理学的な生命発生機能をもつものとしてだけでなく、広く、現在さらには未来にわたる、ありとあらゆる存在を生みだす根源体[62]と考えられるにいたったのである。つまり徹底した阿頼耶識

縁起説が確立したといえよう。

〈iii　まとめ〉

前に引用した『瑜伽論』の、中有から生有にいたる過程の所説は、基本的にはそれまでの再生説を受けつぎながら、阿頼耶識という新概念を導入して、より一層、生理的に受胎の様子を解明したものである。この説と従来の説との本質的な相違は次の点である。それまでは、母胎中に入り、最初に形成される識（結生識 pratisandhi-vijñāna）を、たとえば説一切有部は五蘊であると考えたのに対し、瑜伽行派はそれを阿頼耶識に求めたという点である。すなわち、前述したように父母の精血（śukra-śoṇita 赤白とも訳される）の固まりと阿頼耶識とが結合凝結するという。結合凝結の原語は sammurcchati, sammūrchita であり、玄奘は「和合依託」「和合」「依託」と訳す。安慧の『中辺分別論釈疏』にも śukraśoṇite vijñānasammūrcchanāt[63] と説かれ、sammūrcchana の語が認められる。ところでこれらの語の意味はなにか。語根 sam-√murch(-√mūrch) に「凝結して増大する」という意味があることから、「和合依託」とは、たんに機械的ないし無機的に結合することではなく、いわば生理的・有機的に結びついて成長発達してゆく過程を意味するといえよう。阿頼耶識はまず父母の精血と結合し、そこに生命活動が開始され、羯羅藍（kalala）と

いわれる最初の生命体が形成される。ついで、胎内の五位といわれる五段階をへて、しだいに完全な身体をそなえた胎児へと生長発達してゆく。ところでこのような識と精血あるいは羯羅藍との生理的・有機的結合関係を表わすために、やはり前述した「安危同一」（一三一頁以下参照）という概念が導入されている。たとえば『摂大乗論』の「母胎中に於て識と羯羅藍とが和合する」にみられる「和合」（brgyal）を、世親は「和合とは意識と赤白とが相互に安危同一となる」[64]と釈す。無性も同様に注釈している[64]。

以上考察してきた受胎の説明には、ほとんど種子が関与していない。後に業種子と名言種子とが区別され、未来世における自己のあり方を決定するのが業種子、現在世の諸現象を形成するのが名言種子であると考えられるようになった。

阿頼耶識と自然界（器世間）との関係

周知のようにギリシア哲学は自然の原理（アルケー archē）の追求からはじまった。そしてたとえば、タレースは水、パルメニデスは唯一の有、デモクリトスは原子をそれぞれ自然の究極原理であると考えた。だが哲学の眼はしだいに自然から人間へと転じ、ソクラテス、プラトンによって人間哲学が唱えられた。

インド哲学も、自然界へ関心を示さなかったわけではない。しかし、インド人の眼は、自然よりむしろ、まず自我の本質追求に向けられた。自然も自我との関係において考察された。インド人にとって、純粋に客観的な自然界などというものは関心外のことであった。インドに自然科学が発達しなかった原因である。

仏教も例外ではない。まず、自己とはなにか――釈尊はこの問いかけから出発し、最後に、自己は存在しない、すなわち無我であると結論した。釈尊以後、仏教徒の眼は外界の自然にも向けられていった。しかし本質的にはそれは、無我を証明するためであった。また自己と自然界との関係を明確にするためであった。つねに自己との関わりのなかで自然が問題とされたのである。

その極地が唯識思想の自然観である。ふつう我われが外界に存在すると考える自然は自己の心とどのような関係にあるのか――これこそ、識のみの存在を主張する瑜伽行者たちに、まずもって問いただしたい質問である。

これに対し、瑜伽行者は、「自然は心をはなれて存在しない。自然そのものは阿頼耶識から生じたものであり、同時に阿頼耶識の認識対象である」と答える。

以下、瑜伽行派の主張する自然観を阿頼耶識との関係において考察してみよう。まず阿頼耶識の認識作用・認識対象の考察からはじめよう。

〈i　認識作用と認識対象〉

前述したように（八三頁）、主観と客観とを表わす仏教的用語の一つに行相と所縁とがある。行相の原語は ākāra である。この語は元来、事物の形・相状・相貌などを意味する語であったが、仏教にとりいれられて「認識対象を把握するあり方」という主観の側の認識のあり方を意味するようになった。いまここでは一応、「認識作用」と訳しておこう。

所縁とは、その存在によって認識作用が生じるところの「認識対象」である。仏教は認識対象の存在の上に認識作用が成立するとみる。仏教は、一見、心（こころ）という主観のみを強調するようであるが、現実の認識活動においては心はかならず認識対象を待ってはじめて存在し得ると考えるのである。これは事物の存在を相資相依の縁起としてとらえる態度が認識の領域にも認められる証拠である。

さて、阿頼耶識はあくまで識である。また時には根本分別ともよばれる以上(65)、なんらかの認識対象と、およびそれを把握する認識作用とがなければならない。ここに阿頼耶識の認識対象と認識作用とはなにか、という問題が生じてくる。

〈ii　阿頼耶識の認識対象〉

『成唯識論』巻第二によれば、阿頼耶識の認識対象として大きく次の二つがある。[66]

阿頼耶識の対象 ＜ 内的……執受……種子と有根身。
外的……処……器世間。

思想史的にみるならば、この考えは、『瑜伽論』巻第五十一の次の所説にもとづく。

「云何が所縁転の相を建立す。謂く、若し略説せば、阿頼耶識は二種の所縁の境に由って転ず。一つは内の執受を了別するに由るが故に。二つは外の無分別器相を了別するに由るが故に。（中略）外の無分別器相を了別するとは、謂く、内の執受を縁ずる阿頼耶識に依止するが故に一切時に於て間断有ること無く器世間相を了別す。譬えば灯焔が生ずる時、内に膏炷を執し、外に光明を発するが如く、是の如く阿頼耶識は内の執受を縁じ、外の器相を縁じて生起する道理も応に知るべし、亦た爾り。[67]」

このうち、内的に、執受たる種子と有根身とを所縁とするとは、阿頼耶識が種子と身体とを生理的に維持しながら、同時にそれらを認識の対象としていることである。ところで阿頼耶識はいわば内的な有機的事物（執受＝種子・有根身）のみを対象とするのではなく、外的でかつ無機的な器世間をも認識の対象とする。器世間（bhājana-loka）とは、別名、処（pratiṣṭhā, sthāna）ともいわれ、生命あるもの（有情）がその中で棲息する自然のことである。それを一つの器(うつわ)にたとえ

て器世間とよぶ。

ではなぜ、阿頼耶識の所縁は種子と有根身と器世間との三者に限定されるのであろうか。阿頼耶識は現象界の根源であり、あらゆる現象を生みだす基体である。「生みだす」という具体的内容の検討は、のちにゆずることにして、まず、ありとあらゆる現象を生みだすのに、なぜ前述の三者のみを対象とするのかという問題を考察してみよう。

ところで、種子・有根身・器世間を対象とみる右の説とは別の見解も諸経論に認められる。この場合、「対象」というよりはむしろ、阿頼耶識が個別的な事物に変化し現われてくる際の、その個別的事物を指すと考えた方がよい。サンスクリットで表現すれば、A-vijñapti（Aとして知らしめる）、A-pratibhāsa（Aとして顕現する）という場合のAである。このAの分類に関して諸経論の説をまとめると次のようになる。

①器（bhājana）・依（āśraya）・我（aham）・境（viṣaya）[68]。

②義（artha）・有情（sattva）・我（ātman）・了別（vijñapti）[69]。

③｛句（pada）・義（artha）・身（deha）。
意（manas）・取（udgraha）・分別（vikalpa）[70]。

④ 器 (pratiṣṭhā)・身 (deha)・受用具 (bhoga)。
　 意 (manas)・取 (udgraha)・分別 (vikalpa)。[71]

このうち④の説が最も整理されたものであるから、これにもとづいて考察してみよう。まずそれぞれを説明すると、器とは器世間すなわち自然界、身とは身体、受用具とは身のまわりの道具や食物、意とは第七末那識、取とは前五識、分別とは第六意識をいう。これらのうち、器と身と受用具とは、阿頼耶識が、物質的事物として顕現したものである（身体すなわち肉体をも一応ここでは物質的と考える）。これに対して意と取と分別とは、阿頼耶識から生じたもの (pravṛtti) であるから「転識」(pravṛtti-vijñāna) とよばれ、ふつうにいう精神・心にあたる。つまり前者は「認識されるもの」としての物質であり、後者は、「認識するもの」としての精神である。

このように、阿頼耶識が生みだすものは、大別すれば、いわゆる物質と精神とにわかれる。ところで、物質と精神との相違は次の点である。すなわち、精神は時として存在しないこともあるが、物質はつねに存在しつづけている。たしかに、いつも視覚が働いているわけではない。熟睡中にはまったく意識がない。しかしその時にも、自己の肉体、さらには木や山などの自然は、存在しているはずである。

このように自己が存在しつづけるかぎり、肉体と自然とはつねに存在する。ところで瑜伽行者

たちは、このつねに存在しつづける事物の存在根拠を、識一元論の立場から、それは、つねに活動しつづける阿頼耶識から生じたものであり、同時につねにそれは阿頼耶識の認識対象となって存在しつづける、という考えに求めたのである。

たしかに一切は自己の観念にすぎないとみる主観的観念論には弱点がある。なぜなら、ある事物、たとえば眼の前に存在する松の木は、それを眺める間だけ存在し、それを知覚しない時は、その木は存在しないのではないか、自己の身体は意識のない熟睡中には泡の如くに消え失せてしまっているのか、という疑問が投げかけられるからである。イギリスの有名な主観的観念論者、バークリはこの疑問に対して「感官によって知覚される観念は、人間を超えた永遠の精神、すなわち神が産みだしたものであるから」と答える。[72] たとえ我われが松の木を見ていなくても、松の木は神の精神の中で観念として存在する、というのである。

唯識思想は自己を超えた神や絶対者をたてない。そこで、個々人にそなわる阿頼耶識が、たえず自然界を生みだし、同時に、つねにそれを認識しつづけている、と考えて前の疑問に答える。さきに引用した『瑜伽論』の文に、阿頼耶識は「一切時に於て間断有ることなく器世間相を了別す」[73] とあり、さらにその直後に「阿頼耶識が境を縁ずるに廃時無し、変易無し。初の執受の刹那より乃至命終まで一味に了別して転ずるが故に」[67] と説かれるように、阿頼耶識は命あるかぎり、

内的には身体を生みだし、同時にそれを維持し、認識しつづけ、外的には自然を生みだし、同時にそれを認識しつづけているのである。意識がなくとも、また具体的に知覚しなくとも、現前の松の木や自己の身体は、深層心理の阿頼耶識の対象として存在しつづけていると考えるのである。

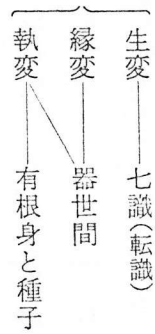
まえに阿頼耶識の対象は種子と有根身と器世間であるといった。このうち有根身（身体）と器世間とは具体的に現象として知覚できるものである。これに対して、種子は、いわば物質と精神とを生みだす潜在的力であるから、具体的現象として知覚の対象にはならない。しかし、種子は、「潜在的現象」とでもいうべきものであり、見方によれば具体的現象以上に重要視されなければならない心的領域である。種子までもが阿頼耶識によって生理的に維持され、かつ認識の対象となっているということは、潜在的にも顕現的にも、ありとあらゆる現象――ことばをかえていえばすべての存在が阿頼耶識にほかならないということになる。

〈iii　阿頼耶識が生みだすということについて〉

まえに阿頼耶識がすべての現象、あらゆる経験的世界を生みだすと述べたが、この生みだすということは具体的にはどのようなことなのか。また生みだされる諸現象の相違によって、それらを生みだすという内容が異なるのではないのか。

まえに引用した『成唯識論』巻第二の所説によれば「阿頼耶識は因と縁との力の故に自体の生ずる時に、内には種子と有根身とを変為し、外には器世間を変為する」[66]という。前に「生みだす」という安易な表現をしたが、ここでは「変為」ということばが用いられている。この変為は、また簡単に「変」ともいわれ、その原意は変化するという意味である。総じていえば、存在の基体は阿頼耶識であり、その阿頼耶識がさまざまな相に変化したものが一切の現象的存在であるといえよう。

ところで『述記』では、この変という概念に鋭い考察を加え、阿頼耶識の変化を次の三つに分類し、種子と有根身と器世間とはそれらと次のように関係しているとみる[73]。

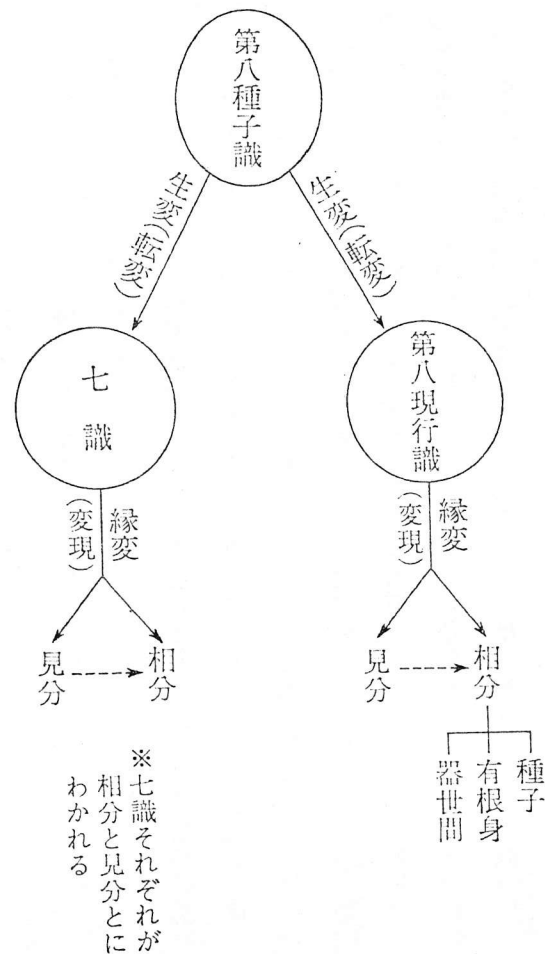
生変――七識（転識）
縁変――器世間
執変――有根身と種子

このうち「生変」とは転変といわれる変化であり、阿頼耶識の種子から七識が転変する、すなわち生じることをいう。これに対して「縁変」とは変現といわれる変化であり、阿頼耶識についていえば、阿頼耶識の自体分が生じるとき、相分と見分とにわかれることである。より詳しくいえば、阿頼耶識が、一方は種子・有根身・器世間の相に似た、いわば「見られる側」（相分）と、

他方は、それを「見る側」(見分)とに二分化することである。最後の「執変」の執とは執受の意味であり、前に検討したように、種子と有根身とを生理的ないし有機的に維持する働きである。また、執受される種子と有根身を執受ともいう。いま変を執変というのは、有根身・種子という執受を変化せしめるからである。

さて、この三種の変化を検討することによって次のことが判明する。器世間と有根身の二つと、七識とは、同じく阿頼耶識より変化してできたものであるが、その変化の内容に大きな相違がある。すなわち、七識という、いわば我われがふつう「心」「精神」とよんでいるものは、種子としての阿頼耶識から具体的に生じた心作用であるのに対し、種子と、さらには我われがふつう「物質」「肉体」とよんでいる器世間と有根身との三者は、具体的に働く阿頼耶識が主観と客観とに変化した際の客観に相当し、阿頼耶識によって認識される対象である。換言すれば、生変とは、潜在的位相(種子)から顕在的位相(現行)へと変化する存在的変化であるのに対して、縁変とは、ある一つの識のなかにおいて、客観と主観との二つに分化する認識的変化であるといえよう。

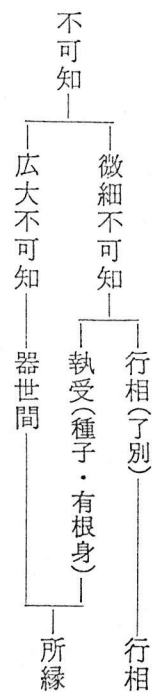
したがって我われはよく、唯識思想とは阿頼耶識からすべての存在が生じるとみる思想である、と簡単に定義するが、その場合の生じるという概念の複雑さに留意しなければならない。

以上、『成唯識論』および『述記』にもとづく「変」の解釈を生変(転変)と縁変(変現)とにか

ぎり、またそれを八識すべてにわたって図示してみると次のようになる。

〈ⅳ　阿頼耶識が深層心理といわれる理由〉

『成唯識論』巻第二の所説によれば、阿頼耶識の行相と所縁とを説明して「不可知の執受と処と了となり」[66]という。不可知のという形容詞は、執受と処と了との三者にかかり、「不可知の執

受」と「不可知の処」と「不可知の了」とにわかれる。不可知とは、知ることができないこと、つまり、その存在や働きを明晰に知覚できないことをいう。『成唯識論』によれば、「不可知の了」とは、阿頼耶識の行相は極めて微細であるから了知することが難しいという。「不可知の執受」と「不可知の処」とは、前者は執受が微細であるから、後者は器世間の量が広大で測り難いから、いずれも不可知であるという。このように不可知は次の二つにわかれる。

```
不可知─┬─微細不可知─┬─行相(了別)──────────行相
       │             └─執受(種子・有根身)─┐
       └─広大不可知──器世間────────────────┴─所縁
```

不可知とは前述したように明晰に知覚することができないことである。日常の認識作用、たとえば、庭の松の木を視る場合、我われは松の木という対象の存在を明晰に意識し、同時にそれを視つつある視覚の認識作用を意識することができる。しかし、阿頼耶識についてはこのようなことはいえない。なぜなら、その認識作用は微細であり、認識対象も、種子と肉体は微細、器世間は広大であるので、認識作用、認識対象いずれも明晰に知覚され得ないからである。

さて、この阿頼耶識に関する所縁・行相の不可知こそ、阿頼耶識が深層心理といわれる最大の理由である。我われは、眼識ないし意識までの六識については、それぞれの認識作用と認識対象

とを明確に知覚することができる。したがって表層心理のみに視野を限定する人びとは、認識作用とその対象とが知覚できないような心理作用の存在を信じることはできない。だが、瑜伽行派の人びとは、ヨーガの実践によって表層的心理を静め、自己の心理の奥へ奥へと沈潜しつづけ、最後に、阿頼耶識という、意識の領域にのぼらない深層心理を発見したのである。とくに滅尽定や無想定という無心定における体験が阿頼耶識発見の一大契機となったようである。それは、滅尽定などの無心定においても、いぜんとして身体を離れない識――それもその対象と作用とが知覚されえないほど微細な識が活動している、という体験である。もともと無心定において、何らかの心の働きが存在するかどうかは部派時代からの一大論争点であった。経量部の末計は定中にも細心があると考える。これに対し説一切有部はまったく心は存在しないとみる。[14] 瑜伽行派は、前者の立場をとるが、しかし定中の識を経量部末計が第六意識と考えるのに対し、瑜伽行派はそれを第八阿頼耶識とみなし、この識が五根と寿(=命根)と煖(身体の暖かさ)とを維持して、滅尽定者の生命を保持しつづけると考えるのである。

ここで、この「不可知」という概念をしばらく思想史的に考察してみよう。

『解深密経』から、阿頼耶識の所縁・行相の不可知が説かれたわけではない。だが不可知という概念は『解深密経』の次の一文にその思想的源泉を求めることができる。

「十六行心生起差別者。一者不可覚知堅住器識生。謂阿陀那識。[75]」

このうち「不可覚知堅住器識生」のチベット訳は brtan pa dan snod rnam par rig pa mi rig pahi sems kyi skye ba[76] である。これは、智蔵と覚通の注釈によれば「堅住の不可知の了別」と「器の不可知の了別」とであり、堅住 (dṛḍha) とは阿陀那識、器とは器世間である。[77] ここで我われはまず、器世間、すなわち自然界に対する阿頼耶識の認識作用 (了別 vijñapti) が不可知 (不可覚知 mi rig pa=asaṃviditaka) であるといわれている点に注目すべきである。つまり「了別」が「不可知」であるといわれている。覚通と智蔵は後代の解釈通りに、その所縁と行相とは了知しがたい (yoṅs su ma chad pa=aparicchinna) から不可知であると釈しているが、『解深密経』そのものには所縁・行相の aparicchinna は説かれていない。

次に『瑜伽論』巻第五十一では阿頼耶識の認識作用の一つとして、

「二由了別外無分別器相故。[77]」

と説かれる。これに対するチベット訳は、phyi rol gyi snod rnam pa yoṅs su ma chad pa rnam par rig pas[78] (外の器の無分別 aparicchinna の行相 ākāra を了別するによって) である。この一文の梵文は『唯識三十頌』安慧釈にみられる bahirdhā aparicchinnākārabhājanavijñaptiḥ[79] であろう。したがって「無分別」という漢訳の原語は aparicchinna であり、それは ākāra (行

相) にかかる形容詞である。aparicchinna は「無分別[80]」「不可分別[81]」などと訳されるが、もともとは pari-$\sqrt{\text{chid}}$ (切る、分ける、決定する) に由来する語であり、分けられない、決定されない、転じて「明瞭に知覚・認識されない」の意味となる。いまここでは asaṃviditaka を「不可知」、aparicchinna を「不可分別」と訳すことにする。

さて不可分別といわれるものは、『瑜伽論』においては ākāra である。それは玄奘によって「器相」、真諦によって「相貌」と訳されるように、器世間の形相・姿を意味する。つまり、阿頼耶識は自然界を対象とするのであるが、阿頼耶識はこの自然界を、現に我われが眼によって明瞭に知覚するようには、知覚していないのである。

ところで ākāra は対象の形相・姿であると同時に、それは認識主観の側の認識作用をも意味する。したがって認識対象としての ākāra が不可分別であれば、当然、認識作用としての ākāra も不可分別である。ここに、「所縁と行相がともに不可分別である」(aparicchinnālambanākāra) という考えが生じてくる。文献的にみるならば、所縁・行相の不可分別を最初に説いたのは世親であり、論書としては『大乗成業論[82]』『大乗五蘊論[81]』においてである。

このように、元来は、阿頼耶識の対象としての器世間の形相、あるいは器世間を知覚する認識作用のあり方を形容する asaṃviditaka あるいは aparicchinna を、広く阿頼耶識の所縁・行相

すべてを規定する用語として用いはじめたのは世親である。彼は『唯識三十頌』第三頌において、asaṃviditaka を器世間の了別のみならず、執受（upādāna）の了別にまで及ぶ概念として考えるにいたった。

では、なぜ、阿頼耶識の所縁と行相とは不可分別であるのか。『成唯識論』では前述したように、行相とおよび所縁のうち、内の執受は微細の故に不可知であり、外の器世間は量が広大で測り難きが故に不可知であるという。この「微細」という概念はすでに『瑜伽論』に次のように説かれている。

「阿頼耶識縁境微細。世聡慧者亦難了故。[67]」

「阿頼耶識縁境」に対するチベット訳は dmigs pa de（＝tadālambana）であり、真諦訳は「此境界」であることから、玄奘訳は「阿頼耶識の縁ずる境」と読むべきであろう。したがって、阿頼耶識の所縁は、世間の聡慧者によっても了知（yoṅs su gcad pa＝paricchinna）し難きが故に微細（phra ba＝sūkṣma）であるという意味になる。つまり、微細とは、世間的認識では把握できない事柄を表わす言葉であり、阿頼耶識の所縁が総じてそのような事柄として考えられたのである。安慧の『唯識三十頌釈論』にも阿頼耶識の所縁は「極めて微細である」（atisūkṣmatva）と説かれている。[68]『成唯識論』では、微細を行相のあり方にまで拡大し、さらに所縁のうちで執受のみに

関係させている。そして外の器世間に関しては、その量が広大で測り難いから不可知であるといい、器世間のあり方を微細ととらえず、広大にして量測り難しという、いわば空間的広がりの無限さに不可知の理由を求める。

さて、いまここでは器世間だけに問題をしぼって考えてみよう。器世間の了別は不可知である、あるいは阿頼耶識の所縁と行相とは不可知であるという。では、これによって現実の問題として我われに何を教えようとしているのであろうか。

唯識思想にしたがえば、自然は次の二層にわかれることになる。一つは、具体的に知覚される自然、もう一つは阿頼耶識の対象としての自然である。前者は表層的自然であり、後者は深層的自然である。問題は、前者の表層的自然は知覚する通りに存在すると我われが考えていることである。我われは、眼で視る、耳で聴く、肌でさわる、などして自然を知覚する。しかもそのように知覚された自然が、そのままその通りに外界に存在すると考える。そして外的自然、外的事物に執著し、その結果、無意味な苦しみを味わいつつ、この世を生きつづけてゆく。

瑜伽行者は、自己のヨーガ体験より、我われの自然観に二つの誤りがあることを指摘する。自然そのもの（＝深層的自然）は知覚する通りの姿ではなく、しかもそれは自己の心を離れて存在するものではない、と。

現代人はあまりにも自然を自己から遠ざけてしまった。その結果が現にみる自然破壊の暴挙である。しばらく、瑜伽行者の自然観に耳を傾け、ヨーガを組み、表層的自然のヴェールを払拭し、深層に展開する真の自然をまのあたりに眺めることこそ、現代人の急務であろう。

(1)　本書一一九頁参照。
(2)　Saṃdhinirmocana Sūtra, ed. by É. Lamotte, p. 55, *ll.* 4–29. 『解深密経』巻第一（大正、一六、六九二中）。
(3)　『倶舎論』巻第二（大正、二九、九上中）。
(4)　A. K. Bh., p. 23, *l.* 16. 『倶舎論』巻第二（大正、二九、八中）。
(5)　『瑜伽論』巻第五三（大正、三〇、五九三下）。
(6)　『南伝大蔵経』第六巻、一一四頁、二四九頁。D. N., I, p. 77, *ll.* 1–2, p. 174, *ll.* 5–7.
(7)　『南伝大蔵経』第六四巻、三〇二―三〇三頁。
(8)　『摂大乗論』巻上（大正、三一、一三三下）。
(9)　北京版、114, p. 23, 4 f, *l.* 7.
(10)　①　亦名二阿頼耶識一。何以故。由下此識於レ身摂受蔵隠同二安危一義上故（『解深密経』巻第一、大正、一六、六九二中）。執受一切有色根故等者顕二声転因一。以下能執二受一切眼等有色諸根一安危共同尽レ寿随転上。是故説名二阿陀那識一（無性造『摂大乗論釈』巻第一、大正、三一、三八三中下）。
②　等二心安危一者謂色等身恒与レ識倶。識若捨離即便爛壊。由二身与レ心安危等一故（『大乗阿毘達磨雑集論』巻第六、大正、三一、七二一上）。
③　又此羯羅藍色与二心心所一安危共同故名二依託一（『瑜伽論』巻第一、大正、三〇、二八三上）。言二和合一者識与二赤白一同一安危（世親造『摂大乗論釈』巻第三、大正、三一、三三二上）。
④　云何彼所建立。由二大種損益彼同二安危一故（『瑜伽論』巻第三、大正、三〇、二九〇上）。
⑤　tatra vijñāne ye caitasās te'pi tatphalam iti saṃbandhaḥ/ vijñānatvād ekayogakṣematvāc ca. (M. V. Ṭ., p. 33, *ll.* 5–6).
(11)　『瑜伽論』巻第一〇〇（大正、三〇、八八〇上）。
(12)　真諦訳『摂大乗論釈』巻第一（大正、三一、一五七中）。
(13)　笈多共行矩等訳『摂大乗論釈』巻第一（大正、三一、二七三下）。
(14)　山口益・野沢静証『世親唯識の原典解明』二〇九頁。なお、ekayogakṣema を ekayoga と kṣema とに分けて次のように訳す例もある。「一体に合して平安たること」（玉城康四郎「根本識に関する若干の問題」『印仏研』第二巻、第一号、二九九頁）、「合して一となりて安穏なり」（山口益『中辺分別論釈疏』五二頁）。なお中村元博士はこの訳に反対の意を表されている（中村元『ことばの形而上学』一〇〇―一〇一頁）。
(15)　Triṃśikā., p. 27, *ll.* 14–15.
(16)　ibid., p. 27, *l.* 21.
(17)　ibid., p. 27, *l.* 20. M. V. Ṭ., p. 174, *ll.* 23–24.
(18)　『解深密経』巻第三（大正、一六、六九八上）。
(19)　『瑜伽論』巻第二六（大正、三〇、四二八中）。

(20)『成唯識論』巻第二（大正、三一、八上）。

(21)『大智度論』巻第二七（大正、二五、二六〇下）。

(22)『成唯識論』巻第八（大正、三一、四三上）。

(23)『摂大乗論本』巻上（大正、三一、一三三中）に引用されている。

(24) 佐々木月樵『漢訳四本対照摂大乗論』付録「西蔵訳摂大乗論」6、*l.* 13.

(25)『瑜伽論』巻第一四（大正、三〇、三四八下）。

(26)『同』巻第五一（大正、三〇、五八四上）。

(27)『同』巻第二一（大正、三〇、三九八下）。

(28)『同』巻第二一（大正、三〇、三九九中）。

(29)『同』巻第三七（大正、三〇、四九六下）。

(30)『同』巻第三八（大正、三〇、五〇二上）。

(31)『同』巻第四七（大正、三〇、五五三上）。

(32)『同』巻第五二（大正、三〇、五八九上）。

(33)『同』巻第三四（大正、三〇、四七七上）。

(34)『同』巻第五二（大正、三〇、五八九上）。

(35)『同』巻第五〇（大正、三〇、五七三中）。

(36)『摂大乗論本』巻上（大正、三一、一三七中）。

(37)『解深密経』巻第一（大正、一六、六九二中）。

(38)『瑜伽論』巻第一（大正、三〇、二七九中）。

(39)『同』巻第五二（大正、三〇、五八九上）。

(40) Triṃśikā, p. 19, *l.* 7.

(41)『顕揚聖教論』巻第一（大正、三一、四八〇下）。

(42)『大乗阿毘達磨集論』巻第五（大正、三一、六八五下）。

(43) Triṃśikā, p. 36, *l.* 28～p. 37, *l.* 3. ただし、『顕揚聖教論』巻第一では「阿頼耶識者謂先世所作増長業煩悩為ㇾ縁。無始時来戯論熏習為ㇾ因。所生一切種子異熟識為ㇾ体」（大正、三一、四八〇下）と説かれている。業種子は、自己存在の基本的なあり方（人間、男、女に生まれることなど）を決定する原因であり、あくまでも増上縁であって正因縁ではない。

(44)『摂大乗論本』巻上（大正、三一、一三六下）。

(45)『成唯識論』巻第二（大正、三一、九上）。

(46)『摂大乗論本』巻上（大正、三一、一三五上）、『成唯識論』巻第二（大正、三一、九中）。

(47) M. V. Ṭ., p. 34, *ll.* 1-2.

(48) ibid., p. 33, *ll.* 8-9.

(49)『摂大乗論本』巻上（大正、三一、一三四下）。

(50) 無性造『摂大乗論釈』巻第二（大正、三一、三八八上）。

(51) 北京版、113, p. 7, 5 f, *ll.* 1-2.

(52)『倶舎論』巻第二〇（大正、二九、一〇四下）。

(53) 佐々木現順『阿毘達磨思想研究』四二二頁。

(54)『成唯識論』巻第二（大正、三一、八上）。『同述記』第二末（大正、四三、三〇二下）、第三本（大正、

四三、三二三上）。

(55) 説一切有部の「三世両重の因果」に対して唯識瑜伽行派、なかでも特に護法は「二世一重の因果」を説く。両者の相違については、深浦正文『唯識学研究』下巻、五〇六頁、註（七）を参照のこと。

(56) 総説有体是五取蘊（『倶舎論』巻第九、大正、二九、四六上）。

(57) 中村元・早島鏡正訳『ミリンダ王の問い』1、一二三頁。

(58) Y. C. Bh., p. 23, l. 1~p. 24, l. 10. 『瑜伽論』巻第一（大正、三〇、二八二下—二八三上）。

(59) 『瑜伽論』巻第九（大正、三〇、三二一上中）。

(60) M. V. Bh., p. 21, ll. 9-11.

(61) 『摂大乗論本』巻上（大正、三一、一三四下）。

(62) 阿頼耶識はあらゆる存在を生みだす根源体であるという点から、サーンキヤ学派のプラクリティ（自性）との類似性を指摘する学者がいる。たとえば、シチェルバトスコイ『大乗仏教概論』（金岡秀友訳）八四頁。A. K. Chatterjee: The Yogācāra Idealism, pp. 91-96.

(63) M. V. T., p. 40, l. 1.

(64) 世親造『摂大乗論釈』巻第三（大正、三一、三三二上）。無性造『摂大乗論釈』巻第三（大正、三一、三九二下）。

(65) 『摂大乗論本』巻中（大正、三一、一三九下）。

(66) 『成唯識論』巻第二（大正、三一、一〇上）。

(67) 『瑜伽論』巻第五一（大正、三〇、五八〇上）。

(68) 『同』巻第五一（大正、三〇、五七九下）。『瑜伽論』のこの箇所はそのまま『大乗阿毘達磨雑集論』巻

第二（大正、三一、七〇一下）に引用されている（A. S. Bh., p. 13, ll. 5-6）。

(69) 『中辺分別論』第一章、第三偈（M. V. Bh., p. 18, l. 21）。

(70) M. S. A., p. 65, ll. 1-2.

(71) M. V. Bh., p. 48, ll. 9-10.

(72) 大槻春彦訳『人知原理論』（岩波文庫）六四—六五頁。

(73) 『成唯識論述記』第三本（大正、四三、三一七上中）。

(74) 『倶舎論』巻第五（大正、二九、二五下—二六上）。

(75) 『解深密経』巻第三（大正、一六、七〇二中）。

(76) 覚通の『解深密経疏』による（北京版、144, p. 293, 4f. l. 8）。

(77) 野沢静証『大乗仏教瑜伽行の研究』三七九、四〇八頁。

(78) 北京版、110, p. 236, 1f, l. 1.

(79) Triṃśikā., p. 19, l. 6.

(80) 『瑜伽論』巻第五一（大正、三〇、五八〇上）、『大乗阿毘達磨雑集論』巻第三（大正、三一、七〇五中）。

(81) 『大乗五蘊論』（大正、三一、八五〇上）。

(82) 『大乗成業論』（大正、三一、七八五上）。

(83) Triṃśikā., p. 19, l. 8.

第三章　自我意識の形成——末那識

第一節　末那識について

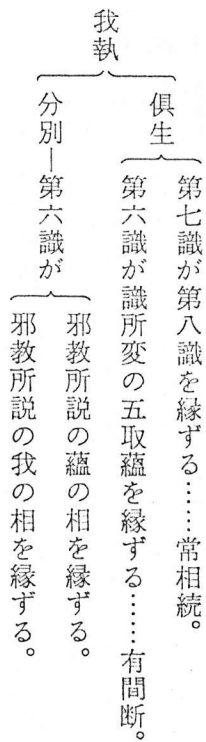
自我意識の種類

我われに自我意識のあることは容易にわかる。自己の肉体を眺め、自己の心の働きを感じる。そして肉体と精神とを統一する自己が現にここに存在すると思う。また、昨日の自己と今日の自己とは同一人物であると考える。我われはそこに少しの疑問もさしはさまない。他人から区別された自己という個別的存在に対し、自己・自我・自分などという名称でそれをよび、その名称に相応する自己という実体が実在すると考える。

だが仏教はそのような固定的・実在的自我の存在を否定し、「無我」の立場をとる。唯識思想も無我思想の宣揚が究極の目的であった。ただ、自我とはなにか、自我意識とはなにか、どのような自我意識があるか、自我意識の根源はなにか、と深く深く思索をすすめ、それまでにみられ

なかった新たな自我意識論を展開するにいたったのである。

『成唯識論』巻第一の所説にしたがって、唯識思想の自我意識をまとめると次のようになる。(1)

我執
- 倶生
  - 第七識が第八識を縁ずる……常相続。
  - 第六識が識所変の五取蘊を縁ずる……有間断。
- 分別—第六識が
  - 邪教所説の蘊の相を縁ずる。
  - 邪教所説の我の相を縁ずる。

この自我意識論で特記すべきは、自我意識すなわち我執を先天的なもの（倶生）と後天的なもの（分別）とにわけたこと、および先天的なもののうちで、第七末那識が第八阿頼耶識を縁じて自我と執する、いわば根源的自我意識を発見したことである。

このうち「分別」（vikalpita）の我見とは、後天的に身につけた理論や学説にもとづいた自我意識である。

そのような表層的な自我意識の奥にあるもの、それが「倶生(くしょう)」（saha-ja）の我見である。それは「無始の時より来(このかた)た虚妄に熏習せし内因の力の故に恒に身と倶なり」と説かれるように、この現世のみならず、永遠の過去から現在にいたるまで、自己の内部に内在する、いわば先天的自我意識である。前に述べたように、我われは自己の肉体と精神とを統括する自我という実体を設定す

る。他から区別された自己存在をみて、そこに自・他の区別を設ける。たしかにこれは、誰かに教わって行うわけではない。自・他の設定と、および自己に対する執著とは理論以前の本能に屈する行為である。このような自我意識が、倶生のうち、第六意識による我見である。

さて、瑜伽行派は、さらにより深い根源的自我意識を発見した。それは倶生の我見のうちの、第七末那識が第八阿頼耶識を縁じて起こす我見である。

末那識による自我への執著

「自己は存在する」と概念的に把握することが自我意識のすべてではない。概念をはなれ、理論をこえた、本能的・先天的自我意識はたしかにある。物が眼に飛んでくる。とっさに眼をつぶり身をよける。条件反射の一例である。また、たとえ植物人間になっても無意識に食事をとり、生きつづけようとする。意識にのぼらない、自己への執著心をもつ証拠である。また、我われは死にたくない。この世のいかなるものよりも自分は愛らしいと思う。これはただ概念的にとらえられた自己への執著心から生じるものではない。意識されない、もっともっと根源的な自我執著心の存在を予想せしめる。

瑜伽行派はこの根源的自我意識を追い求め、最後に末那識という新たな識を発見した。『成唯

識論』巻第四に次のように説かれる。

「次のは第二能変なり。是の識をば末那と名づけたり。彼に依て転じて彼を縁ず。思量するをもって性とも相とも為す。四の煩悩と常に倶なり。謂く我癡と我見と并に我慢と我愛となり。及び余と触等と倶なり。[2]」

末那識の末那の原語はマナス manas である。manas は √man（考える）の名詞形であり、「思量」と訳されるように、総じていえば、対象を明瞭に認識する心作用をいう。六識のうちの第六意識が mano-vijñāna といわれ、同様に manas が用いられているから、この意識と区別してふつう、末那、末那識、第七末那、あるいはたんに意とよばれる。

さてこの末那識が他の七識と相違する特徴は次の三点である。

(1)恒審思量であること。
(2)阿頼耶識を対象とすること。
(3)常に我癡・我見・我慢・我愛の四煩悩と倶起すること。

恒審思量とは、永遠の過去より恒に途絶えることなく、審らかに、すなわち深く明確に対象を認識することである。第七末那識も深層心理であるといわれる。なぜなら、それは、生死流転の間、つねに活動しつづけているからである。ただ阿頼耶識の認識活動が微細であり、無分別にし

て任運に行われるのに対して、末那識のそれは、阿頼耶識を明確な対象として深く強く認識しているのである。自然界や自己の身体という、いわば物質的なるものは、阿頼耶識の一定不変の、そして微細な認識活動によってその存在が成立維持されている。だからこそ、自然や身体は、一見、不変なもののように見える。特にこのうち自然界は自己を離れた確固不動の存在のように思えるのである。

「自我」という存在は、諸存在のうちで最も自己に身近な存在である。「自我」という意識は、個人的存在の中心であり、活動の原動力である。つねに自我がつきまとい、自我という存在を離れてはこの世界は成立しない。これほどに強烈で執拗な自我意識・自己執著心をなぜ我われは抱きつづけているのであるのか。――それは、深層心理ではあるが、しかし強固でかつ執拗な、第七末那識による自我執著が行われているからである。我われが概念的に自己を認めるのは、そのような深層的自我執著心の一つの泡沫にすぎない。寝ても醒めても、いな、生死の大海を漂いつづけるかぎり、この根源的で執拗な自我意識を抱きつづける。我われは主観と客観との対立の上にしか事物を認識することができない。或る現象が起こる、あるいは自分がなにかを体験する場合、かならずそこには自己が存在し、それに対して自己ならざるものが対立してくる。このような自己と他者との対立は、その根底に潜在的な自我執著心があるからであると瑜伽行派は考える。

自と他との対立は一つの束縛であり、根底的な自我意識を滅しないかぎり、この束縛はなくなることがない。

自我意識の対象はなにか

では根源的な自我意識である末那識の対象はなにか。自我意識にはかならず対象がある。ふつう我われは自己の心と肉体を眺め、第六意識によってそこに自我を設定する。これが唯識思想以前の我見の定義であり、総じて「五蘊を執して我我所と為す」といわれた。だが末那識による自我意識は、いわば深層心理であるから、その対象も具体的に感覚・知覚されるものではない。しかもそれは「我」(ātman) と見まちがうほどに「我」と似たものでなければならない。

瑜伽行派の人びとは、末那識のそのような対象として阿頼耶識を考えるにいたった。のちに述べるように『瑜伽論』巻第五十一において「阿頼耶識を縁じて我と執する」という思想がはじめて表明された。その後、この考えは徐々に肉づけをされ、世親以後、末那識は阿頼耶識のうちのどの部分を縁ずるのかという論争が起こった。この事情は『成唯識論』に次の四つの説としてまとめられている。

(イ)難陀の説……阿頼耶識の識体を縁じて我と為し、相応法を縁じて我所と為す。

(ロ)火辨の説……阿頼耶識の見分を縁じて我と為し、相分を縁じて我所と為す。
(ハ)安慧の説……阿頼耶識を縁じて我と為し、種子を縁じて我所と為す。
(ニ)護法の説……阿頼耶識の見分を縁じて我と為す。

　護法説を奉じる玄奘・慈恩はもちろん最後の護法の説を正義とする。右の論争は「四分説」が関係し、さらに我と我所との区別もからみ、いささかただ思弁的になされた論争の観なきにしもあらずである。だが、護法が阿頼耶識の見分を末那識の対象と考えたことには首肯できる点がある。なぜなら、阿頼耶識が根源的心である以上、その主観である見分は、いわば自己の究極的主観とでもいうべきものであるからである。しかもこの見分の性質は、「無始より来一類に相続して常一に似る」、「恒に諸法の與に所依となる」という。前者は我の「常一」の面、後者は主宰(自在・万物主)の面にあたる。つまり阿頼耶識は、一見、我(ātman)のもつ「常一主宰」の特質をそなえているがごときであるから、それは「我」と誤認されやすいことになる。もちろん阿頼耶識は、仏教以外の学派が主張する固定的・実在的自我ではない。唯識思想もその本質は無我の主張にある。ただそれまでのように、「自己存在はただ諸要素の仮の結合体にすぎない」という無我の論理を超えて、阿頼耶識という概念を導入し、新たな無我説を打ち出した。自己の根源体である阿頼耶識は、一見、自我の中心体であると考えられやすい。我われは潜在的にそう考えて、

自己と他者とを区別する。だが、あたかも河の水が常に流れてやまず、同じ一つの水が流れているのではないように、この阿頼耶識自体も、一瞬々々に生じては滅し、滅しては生じる相続体にすぎず、そこには何ら固定的、不変的なるものは存在しないのである。(3)

四つの煩悩

　末那識の第三の特徴は、この識が常に我癡・我見・我慢・我愛の四つの煩悩と倶起する点である。倶起するとは、相応するともいわれ、末那識が活動するかぎりそれに付随して働くことである。或る一つの認識作用が起こるとき、その中心的心理作用を心(citta)あるいは心王といい、その心に付随して働き、その心のあり方を特徴づける心理作用を心所、くわしくは心所有法(caitta)という。四煩悩は末那識の心所である。まず、四煩悩の内容を検討してみよう。

〈一　我癡(ātmamoha)について〉

　我癡とは別名、無明(avidyā)ともいわれ、総じていえば、自我に関する無知をいう。『成唯識論』は「我癡とは謂く無明ぞ。我の相に愚かにして無我の理に迷へり。故に我癡と名づく」と定義する。無明とは、原始仏教いらい、四諦の理、縁起の理に無知であること、と考えられてきた。

瑜伽行派も根本的にはこの立場に立つ。だが、彼らは、無明に関する考察を、より深く、かつより内的におしすすめていった。さまざまな無明のなかで、最も根源的なもの、しかも生死流転するかぎり、常に活動しつづける無明は何か、それは心のどの部分にあるのか、その内容はどのようなものであるのか、と追い求めていった。その結果、無我の理に迷う無明こそ根本的無明であり、それは第七末那識と付随して常に働くのものであると考えるにいたったのである。

　第七末那識相応の無明を、とくに不共無明という。それは、貪・瞋・癡などの煩悩と相応する無明、すなわち前六識に付随する相応無明と区別される。「不共」という概念に関して、さまざまな解釈があるが、[4] その根本的意味は、他の煩悩と相応せず、かつ末那識より他の識には付随しないから不共という。この不共無明は、その働きが微細であって、常に活動し、真実を覆い隠すという。『成唯識論』では、そこを「諸の異生は一切に於て恒に迷理の不共無明を起こして真実の義[5]を覆ひ、聖の慧眼を障ふ」と説く。我われは凡夫であるかぎり、真実・真理を悟ることができず、真実をみる智慧を得ることができない。また、どれほど善行為を行っても、それはつねに汚れにみちた行為であるといわれる。なぜなら、その行為には、第七末那識に付随する不共無明がつねにつきまとっているからである。不共無明とは理に迷うことである。無我の理に迷うことである。ここで「理」といわれている点が重要である。末那識による自我執著作用の本質は、けっして

本能的ないし衝動的なものではない。その本質は、真理に迷うという、いわば知的作用である。知的であれ情的であれ、ありとあらゆる煩悩や苦しみの根本原因、換言すれば、自己存在の愚かさ、虚しさの究極原因を、自己の本質(無我)を知らないという知的な愚かさに、しかも、常に活動しつづける深層心理としてとらえたところに、唯識思想が説く無明論の特徴がある。このように根本的無明を自己の本質を知らないという知的な愚かさととらえ、avidyā (無明)を別名、ātmamoha (我癡)とよぶようになったのである。avidyā のかわりに ātmamoha を用いだしたのは世親である。

〈ii　我見 (ātmadṛṣṭi) について〉

　我見とは、総じていえば、自我 (ātman) は存在するとみる見解である。別名、薩迦耶見(有身見 satkāya-dṛṣṭi) ともいわれる。『成唯識論』は我見を定義して「我見とは謂く我執ぞ。我に非ざる法の於に妄計して我と為す。故に我見と名づく」という。我に非ざる法とは、広くは自己存在の五つの構成要素の集まり、すなわち五取蘊をいう。ふつう薩迦耶見とは、「五取蘊を執して我我所と為すこと」と定義される。だが、末那識とともに活動する薩迦耶見の対象は阿頼耶識である。まえに末那識とは、深層心理としての根源的自我意識であるといった。この自我意識の中心的機能がこの我見である。

〈iii　我慢（ātmamāna）について〉

我慢について『成唯識論』は「我慢とは踞傲ぞ。所執の我を恃って心をして高挙ならしむ。故に我慢と名づく」と定義する。総じていえば、前の我見によって設定した我を根拠とし、それを依りどころとして、自己は存在すると傲りたかぶることである。もともと慢（māna）とは、六根本煩悩（貪・瞋・癡・慢・疑・悪見）の一つであり、総じては心の高挙（unnati）と説かれる。unnati とは un-√nam（to raise の意味）を語根とし、自己を高めるというのが原意であるが、慢と漢訳されるように、我われの、傲りたかぶる悪心を指す。それは内容的に七つに分類され、その一つに我慢がある。我慢とは「五取蘊に於て我我所を執して心を高挙せしめること」と定義される。(6) これは広く六識に伴う心作用であるが、とくに末那識に伴う我慢を別に立て、それを四煩悩の一つと考えるにいたった。

我慢の原語はもともとは asmimāna であり、その原意は「私は五取蘊である（asmi）と考えること（māna）」であったと指摘されている。(7)「私は〜である」と考えることは同時に「私は〜である」という自己存在への誇りや傲りにつながる。この自己への誇りに我慢（asmimāna）という名がつけられたのである。ところで「私は〜である」と考えることは、「私は〜としてある、存在する」という考えに発展する。私すなわち自我が一つの対象となって認識されはじめるのである。その傾向は阿毘達磨思想の中で強められた。すなわち五取蘊は実際には、我あるいは我所でないのに、それを我・我所と執し、それによって自己存在を傲りたかぶるのが我慢であると考えた。

唯識思想は、「我」というものをさらに対象化し、対象化された自己存在に根拠をもつ傲りたかぶりを根本的我慢と考えるにいたった。つまり、我が対象化されるとは、阿頼耶識が自我として認識され、それにもとづいて自我（ātman）は存在する、という傲り（māna）が生じてくるのである。後にみるように世親が asmimāna のかわりに ātmamāna という語を新造した所以である。

〈iv　我愛（ātmasneha, ātmatṛṣṇā）について〉

『成唯識論』は我愛を「我愛とは謂く我貪ぞ。所執の我の於に深く耽著を生ず。故に我愛と名づく」と定義する。つまり、我愛とは設定された我に愛著すること（sneha, abhiṣvaṅga, preman）である。我われは確かにたんに自我を傲りたかぶるだけでなく、自己を愛らしく思い、それに執著する。この世には自己以上に愛らしいものはないと思うほどに自己を可愛く思う。また、我われは死を怖れる。それは、この世からまったく自己存在が消え失せてしまうのではないかという

恐怖心である。その裏には、なによりもまして可愛い自己への強烈な執著心が働いている。『瑜伽論』巻第一によれば死に臨んだ場合、次の三つのあり方があるという。我われ凡夫は、命がまさに尽きようとするとき、自分はまったく無となってしまうと思い、自己自身への愛著心すなわち我愛を強く起こす。ところが預流果と一来果とは、我愛は働くが、しかし智慧の力によってその我愛に打ち勝つ。これに対して不還果は、まったく我愛を生じない、という。[8] 我愛はもちろん日常生活においてもさまざまな苦を生む原因である。だが、人間の最も根本的な苦しみである死への恐怖をかきたてる根本原因であるという点で、我愛は否定されなければならない。我われは自己への愛著心がなくならないかぎり、死を恐れ、同時に生死輪廻の苦の大海をいつまでもさまよいつづけるのである。

四煩悩の相互関係

自我意識あるいは自我執著心を細かく分析するならば、以上述べてきた我癡・我見・我慢・我愛の四つの作用に分類される。ここで、この四煩悩間の相互関係について考えてみよう。これについては『摂大乗論』の世親釈、『同』無性釈、[9]『唯識三十頌』安慧釈、などの中で論じられている。いま、世親と安慧の見解を紹介しておこう。

「此の中薩迦耶見とは謂く、我性を執するぞ。此の勢力に由って便ち我慢を起こし、我我所を恃って自ら高挙す。実には無我に於て有我の貪を起こすを名づけて我愛と為す。是の如き三種は無明を因と為す。[10]」(世親釈)。

「阿頼耶識の自体に迷う時、阿頼耶識に対して我見を生じる。我を見ることによって心が高挙することが我慢である。これら三つがあるとき我と考えられた物に対して愛著することが我愛である。[11]」(安慧釈)。

(世親釈)

無明(我癡)

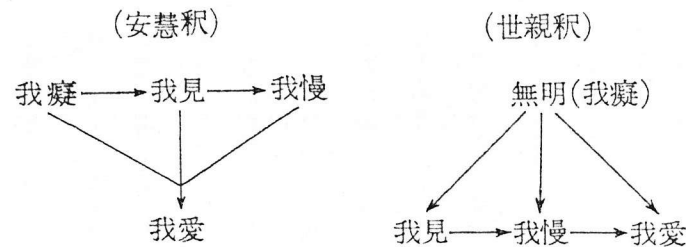
我見――→我慢――→我愛

(安慧釈)

我癡――→我見――→我慢

我愛

世親釈と安慧釈の内容を図示すると上のようになる。両説は細かい点で相違するが、いずれも、我癡(無明)が根本原因であり、我癡→我見→我慢の順に生じ、我愛が最後に起こる、とみる点で一致する。

たしかに我われは、自己の本質(無我)を知らないからこそ、自己らしきもの、たとえば五取蘊(精神と肉体との結合体)や阿頼耶識を自我であると誤認する。そして誤認した自我を根拠として、自己は実在するのだと傲りたかぶる。つまり、我癡(無明)と我見と我慢とは、かならず、一連の因果関係で結びつく。すでに『倶舎論』巻第九に無明より我見と我慢とが生じると、次のように説かれている。

「諸の愚夫は縁生の法に於て唯だ行なる (saṃskāra-mātra) を知らず、妄りに我見 (ātmadṛṣṭi) と我慢 (asmimāna) の執を起こす。[12]」

もともと我見と我慢との二つが自我意識の典型と考えられていたようである。このことは『解深密経』や『瑜伽論』などの初期唯識経論にみられる次の所説からも明らかである。

「若しくは内作意を縁として生起するあらゆる諸受が麁重身に由て我を計し慢を起こす。当に知るべし是を麁重散動と名づく。」(『解深密経』巻第三[13])。

「諸の凡夫は自体 (ātmabhāva) の上に我 (aham)、我所 (mama) を計し、及び我慢 (asmi) を起こす。」(『瑜伽論』巻第二[14])。

「阿頼耶識は、或は一時に於て唯だ一種の転識と倶転す。所謂る末那なり。此の末那は我見と慢等と恒に共に相応し思量を行相とす。」(『瑜伽論』巻第五十一[15])。

また我見すなわち薩迦耶見 (有身見) を根拠として我慢が生じることも次のように強調されている。

「慢類と我慢とは有身見の所増なり。」(『倶舎論』巻第十九[16])。

「有身見に依って心が高挙することが我慢である。」(『中辺分別論』安慧釈[17])。

我われは自己を他人と比較し、地位や身分あるいは能力において他人より優れていると誇る。たしかに自慢や傲りは、「自己は実在する」「自己は他人とは別個の存在である」という自我意識に根ざしている。

我癡・我見・我慢の関係は、このように四煩悩説が確立される以前から論じられている。ただこれに我愛を加えた四者の相互関係についての論究は、四煩悩説成立以前には認められない。しかし、我見と我愛との関係は「非我の中に於て横に計して我と為して我愛 (sneha) を起こすべし[18]」「是の処に於て我見 (ātmadṛṣṭi) 行ずること有れば、是の処に必ず我愛の慢 (ātmatṛṣṇā) を起こすべし[19]」といわれ、我見は必然的に我愛を生じると考えられている。たしかに「自我は実在する」という自我意識があれば、そこには当然、自己自身に対する愛著心が生じるものである。

四煩悩説は唯識思想独自のものである。しかし、以上みてきたようにその源泉はすでに阿毘達磨思想にある。瑜伽行派は、無明→我見→我慢という、すでに説かれてきた心理生起説の上に、我見を原因とする我愛を加えて、合計四つの煩悩を末那識に結びつけたのである。

さて、その成立史はとにかくとして、我われは、自我意識の内容が自我への「癡」「見」「慢」「愛」という四つの側面から把えられていることに注目しなければならない。仏教の自我執著説のエッセンスがこの四煩悩説の中に集約されているといえよう。

末那識説成立の動因

末那識は意識の底に働く深層心理としての自我意識である。もちろん唯識思想以前にはこの識の存在は説かれていない。また『解深密経』などの初期唯識論書にも認められない。この末那識説は阿頼耶識を発見した後、瑜伽行派の人びとによって徐々に練り上げられたものである。その成立史の考察は後に譲ることにして、まず末那識が考えだされるにいたった思想的動因を概観してみよう。

その思想的動因は大別すれば次の二つにわかれるであろう。

(i) 我われの現実の心的行為を観察するとき、意識の奥で活動しつづける自我意識を想定しなければ説明できない現象がいくつかある、という体験。

(ii) 発生的に考えて、意識の生じてくる器官が存在しなければならない、という認識。

『摂大乗論』と『成唯識論』とに末那識存在の理論的証明として、六つがあげられている。[20] そのうちの四つが(i)に属する証明である。これらの内容を簡単に紹介しておこう。

① 我われは真理・真実を悟ることができない。我われの眼は常にヴェールに覆われ真理を見ることができない。その理由は、無我という根本真理に迷う根源的無知（不共無明）が我われに内在しているからであり、その根源的無知こそ末那識に付随して働く心作用である。

② もしも末那識がなければ無想定と滅尽定との相違がなくなってしまう。無想定とは外道の人びとでも達し得る定、滅尽定とは仏教のみが説くすぐれた高度の禅定であり、両者ともに意識までのさまざまな心的活動を滅する。両者が相違するのは、無想定では、いまだ末那識が活動するのに対し、滅尽定では末那識が滅するからである。

③ 無想天に生まれた有情たちは、一期の間、心的活動を滅してしまう。だが彼らにはいまだ我執があり、聖者と同じではない。それは、末那識による我執作用が行われているからである。

④ 我われは、表層的には他人を救済する、自己を向上発展させる、などの善行為を行っている。だが、いかにそれが善行為であっても、その裏では「**自分が**布施などの善い行いをしているのだ」という自我意識がいつも働いている。それは末那識による自我執著心が常に活動しつづけているからである。

右の四つの理論的証明のうち、②と③とは禅定という特殊体験にもとづく証明である。いまここでは考察の対象外におくことにする。我われの興味を引くのは、①と④の理論である。たしかに人間は——仏教的にいえば生命あるものは——すべて、自己の本質、宇宙の本体を知らず、いわば足なき幽霊のごとき存在である、自己に、大地に、宇宙にしっかりと根をはやして生きているわけではない。我われはまったく何も知らずに、ただ徒労に苦的生存をくりかえしているにす

ぎない。唯識思想は、そのような無知の根源的作用を末那識という深層心理の領域にもとめる。そしてその無知に原因する自我意識（我見・我慢・我愛）が意識の奥で働いているからこそ、我われの日常的行為はどれもみな自我意識を帯びた汚れた行為（有漏の業）となると考えるのである。

このように瑜伽行派は、我われの無知蒙昧性および苦的存在性の原因を内的に掘りさげて、それが意識閾下に働く末那識の自我執著作用であることを発見するにいたったのである。

意（manas）の究明（無間滅意と染汚意）

末那識説を成立せしめたもう一つの思想的動因として、前述したように、発生的に考えて意識の生じてくる器官が存在しなければならないという認識をあげることができる。[21] これはいわば生理学的考察とでもいうべき動因である。具体的にいえば、意識が生じてくる器官としての意根とはなにか、心・意・識といわれるうちの意とは何か、総じていえば意（manas）とはなにか、の究明であった。

眼識・耳識・鼻識・舌識・身識の五識は、現代でいう視覚・聴覚・嗅覚・味覚・触覚の五感覚に相当する。それらは眼根ないし身根というそれぞれの感覚器官をもつ。感覚器官を仏教ではインドリヤ indriya という。この語は「インドラ Indra 神に属す」という形容詞が転じて、「力」

「勢力」の意味、さらには「力、勢力をもつもの」の意味となり、その一部として感覚器官を意味するようになった。

ところで眼根ないし身根の五つは、色根すなわち物質（色）から構成された感覚器官である。正確にいえば、眼の網膜、耳の鼓膜・蝸牛殻、舌の味蕾など、現代でいう具体的な感覚器官を扶塵根といい、さらにそれとは別に浄色（rūpa-prasāda）という透明で清浄な物質からできたより本質的な感覚器官を考え、それを勝義根とよぶ。

いずれにしても五識の器官は物質的・肉体的なものである。ところが、意識の感覚器官である意根は、無色根、すなわち非物質的なるものであると考えられている。では一体、このような意識の感覚器官とは具体的に何を指すのか。すでにこの問題に対する省察は部派仏教の時代からなされてきた。たとえば南方上座部のように、心基（hadaya-vatthu）すなわち心臓を意根とみなす特殊な見解もある。[22] しかし概して意根とは説一切有部などが説く「無間滅の意」であると考えられた。無間滅の意とは、現象として今この一瞬に働いた眼識ないし意識の六識が次の瞬間、過去に滅し去ったものをいう。仏教の刹那生滅説によれば、心作用は一瞬々々に生じては滅してゆく。この立場より、現在という一刹那に基点をおいて、一刹那前に活動し、現刹那にはもはや滅し去った心作用の総体を意根と考える。そしてこの滅した意根が現在の意識および五識を誘引すると

考えるのである。

瑜伽行派の人びとは、小乗が説く無間滅の意とは別の新たな意をたてた。その新たな意とは、「染汚の意」(kliṣṭaṃ manaḥ) である。つまり末那識である。意 (manas) に無間滅の意と染汚の意との二つがあることを明確に述べた最初は『摂大乗論』の次の所説である。

「此れ (阿頼耶識) を亦た心と名づく。世尊の心意識と説くが如し。此の中、意に二種有り。第一は與に等無間縁の所依止性と作る。無間滅の意は能く意識の與に生依止と作る。第二は染汚意なり。四煩悩と恒に共に相応す。一に薩迦耶見、二に我慢、三に我愛、四に無明なり。此れ即ち是れ識の雑染の所依なり。識は復、彼の第一の依に由て生じ、第二に由て雑染となる。境を了別する義なるが故に、等無間の義なるが故に、思量の義の故に、意は二種を成ず。[23]」

つまり意 (manas) は次の二つに大別される。

意 (manas) ＜ 無間滅の意……意識が生じるための所依 (等無間の義)。
　　　　　　　染汚の意……意識が雑染となるための所依 (思量の義)。

阿毘達磨思想いらい、manas の解釈として「所依止」(āśraya) と「思量」(manana) の両義が考えられていた。だがこのうち、所依止の意味で manas をとらえる傾向が強く、それも、等無間依という時間を異にした生成の根拠・原因としての所依止である。総じて六識は、一刹那前に

滅し去った心の総体すなわち無間滅意に引かれて現在に生じてくると考える。

瑜伽行派は manas (意) に、この語固有の「思量」の意味をとりもどし、さらにそれに「染汚」「雑染」の色彩を加えた。この背景には、阿毘達磨まで同義語として考えられた心・意・識の三語を、順次、心は阿頼耶識、意は染汚意、識は前六識をそれぞれ表わし、全部で八種の識が存在するという、八識説を確立しようとする意向が働いていたことは否定できない。

ところで染汚意は前六識と同時に存在し、それらを汚れたものとする根拠、すなわち雑染の所依である。換言すれば、染汚意と意識とは同時に活動し、染汚意の潜在的な我執作用によって意識が汚れたものとなる。ここでは manas (意) が、意識と同時的なものとして考えられている。小乗は意識と無間滅意とは異時的であると考える。

ところで『摂大乗論』では意に二種ありとして両者を並記する。もちろんそれ以後も等無間縁 (開導依ともいう) として無間滅の六識を認める。しかし、意根とは、意識と同時に存在し、意識が生じるための同時的な根拠であり、それは染汚意に他ならないと考えるにいたった。『大乗荘厳経論』の注釈のなかで、安慧は次のように意根とは染汚意であると明確に述べている。

「声聞の見解によれば六識の無間滅を意根というが、大乗の見解によれば、意根はそのようなものをいうのではなく、それは染汚意をいう。(中略) 意識の所依は染汚意である。たとえば眼

識の所依は眼根であるというが如きである。」[24]
染汚意が意根であるといっても、もちろん眼根などの物質的感覚器官と同質のものではない。だが眼と色とを縁として眼識が生じるように意と法とを縁として意識が生ずるといわれる以上、意すなわち意根というなんらかの器官が存在しなければならないと考え、それを染汚意すなわち第七末那識に求めたのである。

まとめると、染汚意すなわち末那識説は次の三要因が動因となって成立したといえよう。

①意識閾下に潜む我執の発見。
②思量（manas）という特殊な心理作用への再考察。
③意根の新たな究明。

(1)『成唯識論』巻第一（大正、三一、二上）。
(2)『同』巻第四（大正、三一、一九中）。
(3) 阿頼耶識と無我の問題に関しては、勝又俊教『仏教における心識説の研究』五六八―五八八頁、勝呂信静「唯識説における無我の問題」（『大崎学報』一一三号・一一四号、四〇―六四頁）、同「唯識思想よりみたる我論」（中村元編『自我と無我』所収、五四九―五八二頁）、武内紹晃「唯識学における無我と輪廻についての考察」（龍谷大学仏教学会編『無我の研究』所収、六二―七六頁）などを参照のこと。

(4)『成唯識論』巻第五（大正、三一、二五上）に不共に関して三説をあげている。なお阿毘達磨思想の不共無明に関しては『大毘婆沙論』巻第三八（大正、二七、一九六下以下）に詳説されている。
(5)「真実の義」を『述記』は次のように注釈する。「真実有二。一無我理。二無漏見。義有二義。一謂境義。見分境故。二謂義理。真如即理故。」（『成唯識論述記』第五末、大正、四三、四〇九下）。
(6)『倶舎論』巻第一九（大正、二九、一〇一上）、『大乗阿毘達磨雑集論』巻第六（大正、三一、七二三中）。
(7) 佐々木現順「我の概念の仏教思想化—asmimāna—」（『阿毘達磨仏教思想研究』五二九―五四九頁）。
(8)『瑜伽論』巻第一（大正、三〇、二八一下―二八二上）。
(9) 無性造『摂大乗論釈』巻第一（大正、三一、三八三下）。
(10) 世親造『摂大乗論釈』巻第一（大正、三一、三二五中）。
(11) Triṃśikā, p. 23, *ll.* 14-17.
(12)『倶舎論』巻第九（大正、二九、五一上）。
(13)『解深密経』巻第三（大正、一六、七〇一下）。
(14)『瑜伽論』巻第二（大正、三〇、二八四中）。
(15)『瑜伽論』巻第五一（大正、三〇、五八〇下）。
(16)『倶舎論』巻第一九（大正、二九、一〇一中）。
(17) M. V. T., p. 71, *ll.* 14-15.
(18)『倶舎論』巻第三〇（大正、二九、一五六下）。
(19)『倶舎論』巻第一九（大正、二九、一〇一下）。

(20)『摂大乗論本』巻上（大正、三一、一三三下）。『成唯識論』巻第五（大正、三一、二四下以下）。

(21) 井上善右衛門「第六識の根について」（『印仏研』第一三巻、第一号、二三五―二三八頁）。

(22) 上座部救。胸中色物為其意根（『成唯識論述記』第五末、大正、四三、四一二上）。なお心基については『南伝大蔵経』第六四巻、二二頁参照。

(23)『摂大乗論本』巻上（大正、三一、一三三下）。

(24) 北京版、108, p. 257, 1 f. *ll.* 2-5.

第二節　末那識の成立史

諸学者の見解

『成唯識論』には、阿頼耶識存在の教証として『大乗阿毘達磨経』『解深密経』『入楞伽経』の三経があげられているのに、第七末那識存在に関しては唯識関係の書として『入楞伽経』が引用されているにすぎない。このことは『大乗阿毘達磨経』や『解深密経』という最初期の唯識経典には末那識思想が存在しなかったことを物語っている。この点に関して諸学者の意見は一致する。しかし、末那識思想が生じた時期については、学者間で意見の相異をみる。まず諸学者の見解の要文を列記してみよう。

(1) 瑜伽論としては、八識説が本来確定的でもなく、勿論八識別体説とはなって居ないと考えられるし、古くは六識と阿頼耶識とを説いて居たもので、末那識たるべきものは存在しないのである。此点、解深密経と同一といえる（宇井伯寿『瑜伽論研究』二一三頁）。

(2) 予の見るところでは、末那識の成立と云うものは、恐らく、『大乗阿毘達磨経』の流行と同時代か、或はそれより稍々以後に降るけれども然し弥勒の論書の現はれる以前であって、経典の形式を持ったところの或る書に依って不完全ながら成立せしめられたものであり、而してその時に、先づ八識思想なるものが揃ったと云い得るであろうと思うのである。果して然らば、何が故に末那識思想が成立して八識思想が揃ったのを弥勒以前にまでもたらし、然も経典の形式によって成立せしめられてゐたであろうと云ふのかと云ふに、それは『瑜伽師地論』巻十六と並に巻六十三との記述を根拠にして述べてゐるのであって、そこに述べられた記述を見れば、極めて明瞭に理解せられるのである（結城令聞『心意識論より見たる唯識思想史』三一五―三一六頁）。

(3) 唯識哲学の歴史においては、いわゆる第七識は四段の展開を経て来たことになるであろう。第一段は弥勒の思想で、彼にあっては、第七識の萌芽というべきものが存し、それは我である。識を本識と転識とに分けると、それは本識の中にはなく、転識の中にあって、特に第六意識と用別的関係を持っている。第二段は無著の思想で、彼にあっては、第七識の根源というべきも

のが存し、それは染汚意である。ここではそれは転識から本識に移され、阿頼耶識と用別的関係を持っている。第三段は世親の思想で、彼にあっては、第七識は末那識である。本識が阿頼耶識と末那識とに二分せられ、二識別立であるが、しかしこの別立は用別であるか、体別であるか、明瞭を欠いている。第四段は安慧および護法の思想で、安慧にあっては、第七識はなお末那識であるが、護法になって、初めて第七識が第七識として現われて来た。安慧は末那識を転識と考えないが、護法は第七識を転識とする。安慧においては、阿頼耶識と末那識とは用別であるが、護法にきて、阿頼耶識と第七識とは明らかに体別となる(鈴木宗忠『唯識哲学研究』二二二頁)。

(4) このように摂大乗論の思想は、末那識を第七と呼んで他の七識と全く同じ意味で識と考える成唯識論の思想とは明瞭に異っている。これは無著自身の思想と見做される。だから、第七識の思想は明瞭に後の思想で、恐らく護法以後のものである(上田義文『大乗仏教思想の根本構造』一六二頁)。

(5) かくして瑜伽論においては、八識説の原型が説かれてはいるが、それはまだ不完全なもので「末那」という語は見出されても「末那識」という語は見出されない。しかし唯識三十頌になると明瞭に「末那と名づけらるる識」という用語が見出される。そしてこれこそ、末那識、あるい

はその源流というべきものである(舟橋尚哉「末那識の源流」『印仏研』第一六巻、第一号、一八七頁)。最大の論争点は『瑜伽論』における末那識思想の有・無であり、これに関する宇井・結城両氏の論争は有名である。これに対し、舟橋尚哉氏はチベット訳を参照して、右記の(5)にみるように、八識説の原型はみられるが、それは不完全で、末那はあるが末那識の語は認められない、と適確に指摘されておられる。『瑜伽論』における有・無の問題に加えて、この識の表現の変遷にも留意しなければならない。この識を表わす語としては、基本的には漢訳でいえば「末那」→「染汚意」→「末那識」→「第七識」の順に発展していったといえよう。その裏に、この識に対する思想的考察の深まりを読みとることができる。以下、諸学者の見解を参考にしながら、末那識思想の成立発展史を概説してみよう。[1]

末那識思想の展開

結論から先に述べると、末那識思想は次の五つの段階を経て形成発展したといえよう。

(1) 我とみる主体は凡夫であり、その対象は五蘊あるいは自体であるとみなす段階(『瑜伽論』本地分)。

(2) 我とみる主体を manas (末那)ととらえ、その対象として阿頼耶識を考えるようになった段階(『瑜伽論』摂決択分)。

(3) manas に関する考察が進み、それを無間滅意と染汚意とに区別し、深層的な自我意識を染汚意の語によって他識から明確に独立せしめた段階(『摂大乗論』)。

(4) 染汚意としての manas を mano-vijñāna (意識) と区別するために mano nāma vijñānam (末那といわれる識) という表現が用いられ、漢訳的にいえば末那識の概念が明白に成立した段階(『唯識三十頌』)。

(5) 八識に順位がつけられ末那識が第七識とよばれるにいたった段階(『成唯識論』)。

以下、この五段階にそって、直接、論書の叙述を引用しながら考察してみよう。

(1) 第一段階

この段階は基本的には原始仏教の見解と変らない。「凡夫・異生は五取蘊を縁じて我・我所と為す」という我見の定義は原始仏教いらいあらゆる仏教思想に一貫して流れる基本的なとらえ方である。ただし、唯識思想は我見の対象を五蘊以外の語で表現しようと試みた。その典型を『瑜伽論』「本地分」巻第二の次の所説にみることができる。

「諸凡夫は自体の上に於て我我所を計し及び我慢を起こす。[2]」

「自体」の原語は ātmabhāva である。阿毘達磨思想において、すでに個人的存在である五蘊あるいは五取蘊を自体 (ātmabhāva)、所依 (āśraya) などの語でよぶ。右の『瑜伽論』の一文は

このうち、自体という術語を採用したのである。では心のうちのどの部分が我と執するのか。右の一文ではこれに関してははっきりしない。一般に、意識が我我所と計すると考えられていたとみて間違いなかろう。ただし巻第十六で、はじめて我見が倶生と分別との二種に区別されている。[3]倶生(くしょう)の我見が説かれていることは「本地分」作成の時期に、深層的とまではいわなくとも、少なくとも先天的な自我意識の存在が自覚されはじめたことを物語る。後代、末那識による自我執著作用は倶生であると考えられるにいたる(一八七頁参照)。

(2) 第二段階

『瑜伽論』の「摂決択分」にいたって自我意識に関する考察は飛躍的に発展する。巻第五十一に次のように説かれる。

「阿頼耶識は或は一時に唯だ一種の転識と倶転する。所謂る末那なり。何を以ての故に。此の末那は我見、慢等と恒に共に相応し思量を行相とするに由るなり。若くは有心位、若くは無心位、常に阿頼耶識と一時に倶転し、阿頼耶識を縁じて以て境界と為し、我を執じ慢を起こし思量を行相とす。或は一時に於て二と倶転する。謂く末那と及び意識となり。[4]」

ここで注目すべきは、自我と執する心の主体を明確に意識と区別して manas (末那) と把えたこと、および、その末那の認識対象を阿頼耶識と断定したことである。manas はそれまでは「意」

と訳され、具体的には意根を意味した。前述したように部派仏教では意根とは無間滅の意であり、それは過去に属するから、認識作用を行うことができない。右の一文で末那に我執作用の働きを付与したことは、manas によって、従来の意根とは別の心作用を意味しようとしたのである。

しかし、「摂決択分」ではいまだ、manas に二種あることは明確には指摘されていない。玄奘は右の引用文の中では manas を意根の意と区別するために「末那」と音訳しているが、『瑜伽論』以前の訳出である『顕揚聖教論』に右の箇所が引かれており、そこでは末那に相当する語が「意」あるいは「意根」と訳されている。(5)

「摂決択分」において注目すべきもう一つの点は、前述したように、末那の認識対象を阿頼耶識と考え、我執作用に初めて阿頼耶識という概念を導入したことである。しかし、阿頼耶識、その異名である阿陀那識が誤って我と執せられる恐れのあることは、すでに『解深密経』の次の有名な偈の中に述べられている。

阿陀那識甚深細　　一切種子如ニ瀑流一
我於ニ凡愚一不ニ開演一　恐ニ彼分別執為レ我

これによれば、釈尊は凡夫が阿陀那識を聞き、それを我 (ātman) と誤認する恐れがあることを危惧して、凡夫にはその教説を説かなかったという。『解深密経』を作成した瑜伽行者たちも

阿頼耶識説という新理論が、外道の有我説と同一視されることを恐れて自ら右の一偈を作ったものと思われる。ここでは阿頼耶識という概念が我という概念として理論的にとり間違えられることを述べているにすぎない。ところが『瑜伽論』「摂決択分」の作者は、この理論的誤認という領域から、心理作用、それも深層心理的認識作用の領域にまで阿頼耶識を引き下げ、我執の根源的な基体と考えるにいたった。

(3) 第三段階

次に無著は『摂大乗論』のなかで意 (manas) に無間滅意と染汚意との二つを区別した。これに関しては前（二〇六頁）にすでに言及したから再度の叙述は省く。ただここでは「染汚意」という概念について二、三の考察を試みてみよう。

『摂大乗論』において確立した染汚意 (kliṣṭaṃ manaḥ) は、以後の唯識論書においても、第七末那識を表わす中心的な術語として用いられている。manas といえば無間滅の意根にとりまちがえられ、mano-vijñāna といえば意識と同じ表現になるため、特に四煩悩とともに働く汚れた manas という点を強調して、汚れた意すなわち kliṣṭaṃ manaḥ（染汚意）と命名するにいたったのであろう。

だが『摂大乗論』において初めて染汚意の語が用いられたわけではない。『成唯識論』巻第五

には[6]第七識存在の教証として『解脱経』の次の偈が引かれている。

染汚意恒時　諸惑倶生滅
若解脱諸惑　非曽非当有

この頌は『瑜伽論』巻第十六にある四十四頌中の第三十九頌と同一である。[7]『解脱経』とは『述記』によれば阿含より零落したものであり、大乗・小乗ともに信受する経典であるという。また『瑜伽論』引用の四十四頌は阿含経が材料であって頌の意味は小乗説であるが『瑜伽論』の作者が自由に大乗的な考えを入れて注解的に述べたものであるといわれている。[8] 右の『解脱経』は、いずれにしても何らかの形で阿含経類に属するものと考えられる。したがって、すでに唯識思想以前に「染汚意」という語が用いられていたのを、瑜伽行派がこの語に注目し、思量を特質とする意を無間滅意と区別するために、前者を表わす語として、この染汚意の語を採用するにいたったと思われる。しかし、『瑜伽論』では、いまだこの染汚意の語は重要視されず、また阿頼耶識を縁じ四煩悩と相応する末那の別名であるとは考えられていなかったようである。[9]

この語を無間滅意と異なる意を表示する術語としたのが、前述したように無著の『摂大乗論』であり、それ以後、他の七識とは異なる特別の心理作用を意味する重要な術語となった。

(4) 第四段階

四つの煩悩と常に相応するから染汚意とよばれるのであるが、この「意」(manas) もやはり一つの「識」(vijñāna) である。そこでこの染汚意は mano-vijñāna とよばれることもできようが、それでは意識と同じ用語となってしまう。このような配慮のもとに創案されたのが、前述したように世親の『唯識三十頌』第五頌にみられる mano nāma vijñānam (末那と名づける識) という表現である。安慧が「末那と名づけるということによって阿頼耶識と転識とから区別する」[10] と注釈するように、他の七識と区別するために考え出された表現である。つまり染汚意が一つの独立した識として明確に自覚されはじめたのである。これによって漢訳的には「末那識」という表現が成立した。だが漢訳の諸経論をみると(『大正大蔵経索引』瑜伽部による)、この末那識という語は世親の『大乗百法明門論』に認められるだけである。[11] 表現的には末那、意、染汚意が多く用いられている。世親の用いた mano nāma vijñānam はその後あまり使用されなかったのであろうか。

(5) 第五段階

護法の思想を正義(しょうぎ)として世親の『唯識三十頌』を注釈した『成唯識論』において、はじめて「第七識」という表現が認められる。総じて八識に順位が付されて、前五識、第六識、第七識、第八識とよぶ。末那や染汚意以上に第七識という表現が多く使用されている。諸学者も「第七識」は

護法によって初めて用いられたという点で意見の一致をみる。しかし、「第七識」を原語になおすと saptamaṃ vijñānam であろうが、このような表現を護法自身が実際に用いたかどうかには疑問が残る。サンスクリット文献においていくつかの事柄を列記する場合、たとえその事柄に順位が意図されていたとしても、それらに序数をつけることは稀であるからである。したがって、訳者の玄奘が、原語にない前五、第六、第七、第八という序数を付加して八識を訳出したとも考えられる。漢訳に際して序数を付加する習慣が漢訳者の間に広く認められるからである。

たとえ第七識が表現的には護法になかったとしても、玄奘がそのように訳出するからには、護法自身、そして中国で法相宗(唯識宗・護法宗)を形成した玄奘・慈恩たちは、従来の末那、染汚意、末那識とよばれていたものを、他の七識と対等の存在性をもち、かつ意識の次に位する第七番目の識であると考えるにいたったのである。

(1)　末那識成立史に関しては以上の論文・著作の他に次の論文を参照のこと。舟橋尚哉「阿頼耶識思想の成立とその展開—末那識の成立をめぐって—」(『大谷学報』第四九巻、第二号、三一—四八頁)。勝呂信静「アーラヤ識説の形成—マナ識との関係を中心として—」(『三蔵集』第四輯、一二七—一四二頁)。袴谷憲昭「Mahāyānasaṃgraha における心意識説」(『東洋文化研究所紀要』第七六冊、一九七—三〇九頁)。

(2)　『瑜伽論』巻第二(大正、三〇、二八四中)。

(3)　『瑜伽論』巻第一六(大正、三〇、三六五中)。

(4)　『瑜伽論』巻第五一(大正、三〇、五八〇下)。

(5)　『顕揚聖教論』巻第一七(大正、三一、五六六中下、五六七上)。

(6)　『成唯識論』巻第五(大正、三一、二四下)。なお、A. Wayman の校訂によって、そのサンスクリットは次のようであると知ることができる(註(1)前掲袴谷論文、三〇五頁)。

sahotpanna-niruddhaṃ hi kleśaiḥ kliṣṭaṃ manaḥ sadā / [kleśabhyas] tasya nirmokṣo na bhūto na bhaviṣyati // (A. Waymam; Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript, p. 173, v. 39).

(7)　『瑜伽論』巻第一六(大正、三〇、三六四上)。

(8)　宇井伯寿『瑜伽論研究』三一八頁。

(9)　だが『瑜伽論』巻第五一(大正、三〇、五八〇下)には「又復意識染汚末那以為₌依止₌」と説かれ、「染汚末那」の語が認められる。同じ箇所が『顕揚聖教論』巻第一七(大正、三一、五六六下)に引かれ、そこでは「染汚末那」が「染汚意」となっている。しかし、すでに指摘されているように(舟橋尚哉『初期唯識思想の研究』九七—九八頁)、染汚末那に相当するチベット訳は yid (=manas) である(北京版、110, p. 236, 5 f, *l.* 2)。また『瑜伽論』巻第一に「意謂恒行意及六識身無間滅意」(大正、三〇、二八〇中)とあるが、現存の梵本によれば、恒行意に対する原文は kliṣṭam ca mano yan nityam avidyâtm-adṛṣty-asmimānatṛṣṇā-lakṣaṇaiś caturbhiḥ kleśaiḥ saṃprayuktam (Y. C. Bh., p. 11, *ll.* 6-7) であり、四煩悩と相応する kliṣṭaṃ manaḥ が明確に説かれている。しかし、この梵文は、後世、書き改められたものであるとも考えられている(勝呂信静「アーラヤ識説の形成—マナ識との関係を中心とし

て―」『三蔵集』第四輯、一三二頁）。

(10) Triṃśikā., p. 22, l. 18.

(11) たとえば、世親造『大乗百法明門論』（大正、三一、八五五中）。

第四章　真理の完成――転依

第一節　自己変革

唯識思想の目指すところ

唯識思想は哲学であると同時に宗教でもある。それは、学派名が瑜伽行派とよばれるように、ヨーガ（瑜伽）という実践を通して自己を変革し、迷いの世界を抜け出て悟りの世界に到達することを目的とする。

この瑜伽行派の目的は『成唯識論』の冒頭に次のようにまとめられている。

「今、此の論を造することは二空の於に迷謬すること有る者に正解を生ぜしめんが為の故なり。解を生ぜしむることは二の重障を断ぜしめんが為の故なり。我法と執するに由て二の障具さに生ず。若し二空に証ぬるときは彼の障も随て断じぬ。障を断ぜしむることは二の勝果を得せしめんが為の故なり。生を続する煩悩障を断ずるに由るが故に真解脱を証す。解を礙ふる所知障

を断ずるに由るが故に大菩提を得す。

又は謬(あやま)って我法と執して唯識に迷へる者に開示して二空を達せしめんが為なり。唯識の理の於(うえ)に実の如く知らしめんとの故なり。

復た唯識の理に迷謬せる者有り。或は外境は識の如く無に非ずと執す。或は内識は境の如く有に非ずと執す。或は諸の識は用は別に体は同なりと執す。或は心に離れて別の心所は無しと執す。此等の種種の異執を遮せんが為なり。唯識の深妙の理の中に於て実の如くある解を得せしめんが故に此の論を作れり。[1]」

ここには『成唯識論』を製作した目的に関して三つの説があげられている。『述記』によれば順次、安慧・火辨・護法の見解である。これは『成唯識論』製作の目的を述べたものであるが、同時に唯識思想が目指す究極目的をまとめたものでもある。とりわけ最初の安慧説のなかにそれが簡潔にまとめられている。

それによると、唯識思想を説く対象者は、二空所顕の真如に迷える者（声聞・独覚）と謬(あやま)れる者（悪取空者）とであり、彼らに二無我の理、唯識の理を説いて正しい理解を生ぜしめ、それによって煩悩障を断じて真解脱を証せしめ、所知障を断じて大菩提を得せしめること、これが唯識思想を宣揚する目的である。主体的にみるならば、最終的には「解脱」と「菩提」を得ることが瑜伽

行派の究極目的である。得るとは、自己自身、そこに到達することである。サンスクリットでadhi-gama（←adhi-√gam, 近づく、到達する、得るの意味）といい、至、証、得、証得、所証などと漢訳される。adhi-gama には成就すること、完成することという意味もある。つまり解脱や菩提を得るとはそれを成就し、完成することである。しかしそれは客体的に何ものかを完成することではなく、主体的に自己みずからそれに成ることである。後に述べるように、自己存在をその根底から質的に変革し、真理そのものに成りきること、これが唯識思想の究極目的である。

解脱（涅槃）と菩提

さて、このように唯識思想が目指す到達点は「解脱」と「菩提」という二つの真理である。そしてそこに到達する契機は、前述した説によれば次のようになる。

二空の真如への正解 → 煩悩障の断 → 解脱を得る。
二空の真如への正解 → 所知障の断 → 菩提を得る。

二空の真如とは、正確には「二空所顕の真如」といい、二空すなわち人無我と法無我とによって顕(あらわ)しだされた真如である。真如（tathatā）とは物事が「ありのままに存在すること」というのが原意であり、転じて、ありとあらゆる存在の究極的真理を意味する。つまり、二空所顕の真如

とは、自我（人 pudgala, あるいは我 ātman）が実在するとみる我執、および事物（法 dharma）が実在すると考える法執を払拭し去ったところに顕現する真理であり、自己を含めた宇宙全体の真実相である。この宇宙の真実相を覆うヴェールが我執、法執という内的な心の汚れである。

このうち我執によって煩悩障が起こり、法執によって所知障が起こり、この二つの障のために我われは生死輪廻をくりかえし、仏陀すなわち覚者に成ることができない。煩悩障（kleśa-āvaraṇa）とは、いわば情意的な心の汚れであり、「自我は実在する」とみる我執に起源をもつ。所知障（jñeya-āvaraṇa）とは知的な心の汚れであり、これは、「外界の事物は実在する」と考える法執から生じる。そして前者の煩悩障が動因となって、我われは生死の大海を漂いつづけ、後者の所知障の力によって覚者(仏陀)となることができない。

しかし、もしも真如を理解し、それによって、まず煩悩障を断ずれば、生死の大海を抜けでて解脱に達することができ、さらに所知障をも断ずれば、菩提を得て覚者と成ることができる。

ここで「解脱」と「菩提」という二概念の相違に注目しなければならない。解脱の原語モークシャ mokṣa, ヴィモークシャ vimokṣa は、√muc（解放する）に由来し、解放されること、自由になること、がその原意であり、広くインド思想界で「悟りの状態」を意味する言葉として用いられる。苦的存在つまり生死輪廻の生存状態から解放され、もはや生まれることも死ぬこともな

い安楽の境地に達することを意味する。仏教は解脱を涅槃（nirvāṇa）ともよぶ。それは煩悩の火が吹き消えた平安でやすらぎに満ちた状態である。具体的には、あたかも燃え盛る家宅の如きこの欲・色・無色の三界から脱れ出ることである。とにかく解脱あるいは涅槃は、生死流転という、我われのいわば実存的苦しみから解放されることである。たしかにこれこそ我われ生きものが、まずもって目指さなければならない一つの理想的境地、真実の世界である。

だが、唯識思想はそのような境地にのみとどまることを許さない。多分に学派的対立意識もからんでいるが、瑜伽行派、総じて大乗の人びとは、小乗の人びとは煩悩障のみを断じた涅槃の境地にのみ安住していると批難する。瑜伽行派は、より高度の悟りの境界、真実の世界を目指したのである。それが「菩提」の世界である。

「菩提」の原語ボーディ bodhi は √budh（知る・覚る）に由来し、「知的に理解すること」がその原意である。すでに釈尊自身、「自分は仏陀（buddha）であり、無上菩提（anuttara-samyag-sambodhi）を得た」と宣言されているように、菩提は仏陀すなわち覚者たることの内容である。菩提を得るとは仏陀に成ること、すなわち成仏することである。では何を理解することが菩提であるのか。それは「法無我」を覚ることである。「外界のありとあらゆる事物（法 dharma）は自己の心を離れては実在しない」と理解することである。この点を、法執を離れ所知障を断じて大菩

提を得る、という。たんに自己の本質（人無我）だけでなく、自己をとりまくありとあらゆる事象の本質（法無我）までをも理解することが要求される。瑜伽行派は、菩提を得た仏陀のことを別名、「一切種智者」(sarva-ākārajñatā) という。「ありとあらゆるもの」(sarva) の「あり方」(ākāra) を「智った者」(jñatā) という意味である。菩提の認識対象は、一切事物の一切のあり方にまで拡大され、もはや常識ではほとんど及びもつかないほどの、深遠かつ広大な知識内容をもつ知的状態が、究極の境地と考えられるにいたったのである。

とにかく、たんに実存的苦しみを滅するのみでなく、実存的苦しみの奥に潜み、その原因となる無知をも取り除き、自己と宇宙の真実の相をありのままに理解すること、これこそが唯識思想の究極目的である。もちろんそれは、知的要求を満足させるという浅薄な目的のためではない。知るとは、たんに知的に知るのではなく、智的に知ることである。換言すれば宇宙の真実相（真如）そのものに成りきることである。そしてこの絶対真理に成りきり、自己と宇宙との本質を見究めた体験が、次に行為となって展開する。それが覚者によるあらゆる人びとへの救済活動すなわち利他行である。

自己の基体の質的変革

では涅槃と菩提とにはどのような過程を経て到達することができるのであるか。これに関して『成唯識論』に、次のように説かれる。

「此にして能く彼の二の麁重を捨つるが故に便ち能く広大の転依を証得す。依とは謂く所依ぞ。即ち依他起なり。染と浄との法のために所依たるが故に。染とは謂く虚妄の遍計所執ぞ。浄とは謂く真実の円成実性ぞ。転とは謂く二分を転捨し転得するなり。数々無分別智を修習して本識中の二障の麁重を断ずるに由るが故に能く依他起の上の遍計所執を転捨し及び能く依他起の中の円成実性を転得する。煩悩を転ずるに由て大涅槃を得す。所知障を転じては無上覚を証す。唯識を成立せることは意は有情に斯の如き二の転依の果を証得せしめんが為なり。（中略）云何にしてか二種の転依を証得する。謂く十地の中に十の勝行を修し十の重障を断じ十の真如を証して二種の転依を斯に由て証得す。[2]」

ここでは涅槃と菩提（無上覚）とが二種の転依といわれている。転依とは所依を転じて得られたもの、という意味である。所依とは依他起性、すなわち広くは八識すべて、狭くはそのうちの阿頼耶識を意味する。転ずるとは依他起の上の遍計所執を転捨し、依他起の中の円成実性を転得することである、と説かれることから、転依とは、自己存在の基体（依他起＝八識）のあり方を虚妄の状態（遍計所執）から真実の状態（円成実性）へと質的に変革せしめる過程を意味し、また同時に、

その過程の結果獲得された真実すなわち涅槃と菩提とを意味する。転依とは、ひと言でいえば、全人格を虚妄から真実へと質的に転換せしめることであり、それによって生存的にも知的にも最高にして真実なる状態と成ることである。

人格の虚妄性とは、具体的にいえば、煩悩障と所知障とのヴェールに覆われ、自己と世界との本質を見究め得ず、自己と外界とは実在すると考えることである。言葉や概念に翻弄された遍計所執性としての自己のあり方をいう。

ではそのような虚妄性を転捨するには具体的にどのようなことを行わなければならないのか。それには、十地という修行段階の各々において無分別智を修習し、波羅蜜多という勝行を修し、それによって阿頼耶識中の煩悩障・所知障の麁重を断じなければならないのである。ここで無分別智という内的な智力が、麁重という潜在的悪を滅してゆく点に注目すべきである。麁重を、ここで潜在的悪といった。麁重（そじゅう）とは、顕在的には「所依の不堪能性」であり、潜在的には煩悩障と所知障との種子である。所依の不堪能性とは身体が軽快に活動できず、心も快適に働かず、正しい思索ができない状態をいう。ひと言でいえば身心が束縛された状態をいう。そして、そのような束縛を生む原因が阿頼耶識に潜む二障の種子であり、それをまた麁重とよぶ。このように麁重は身心を束縛し、その本来的あり方から逸脱せしめる潜在力であるから、それを潜在的悪とよぶ

ことができよう(3)。

そのような潜在的悪をひとつひとつ取り除いてゆく過程が十地とよばれる修行の段階であり、それをおしすすめてゆくエネルギーが無分別智である。無分別智とは、総じていえば、自我と他人、あれやこれ、と考える我他・彼此の概念的思考ではなく、いわば宇宙の絶対的真理・真相を直（じか）に把握し、それと一体となった智慧である。ただたんに概念や言葉を操る知的活動では永遠の過去より自己の心底に潜む悪（二障の麁重）を滅することは到底できない。強固で執拗な悪を取り除くには、もっと強靱で力強い精神的エネルギーが必要である。潜在的悪の汚れを焼きつくし、心を宝珠の如くに浄化するには、概念を離れ真実と一枚になった無分別智という強力な〝放射能〟が必要である。しかも十地の各段階で繰り返し〳〵無分別智をおこして、真実を照見しつつ、それによってひとつひとつ、潜在的悪を断じてゆかなければならない。換言すればそれは人格の絶えまなき向上発展である。その努力の果てに涅槃と菩提とを得ることができるのである。

唯識思想の本質は実践である。存在と知識との領域にわたる向上的実践活動である。それは自己の全人格をその心髄から変革せしめ、宇宙の、いわば〝存在〟としての絶対的真実（涅槃）を徐々に輝かしめ、同時に〝知識〟としての絶対的真実（菩提）を獲得することである。

転依の思想史的考察

このように転依は、真理・真実に到る過程であり、また到りえた真理・真実そのものである。以下、唯識の真理観の骨格をなすこの転依という概念を思想史的に考察してみよう。

〈一　倶舎論〉

転依思想の源流は阿毘達磨にある。原始仏教いらい、身体と心からなる個人的自己存在をあらわす言葉として nāma-rūpa（名・色）、pañcāḥ skandhāḥ（五蘊）が用いられていたが、阿毘達磨になってこの他に、saṃtati（相続）、saṃtāna（相続）、sva-saṃtāna（自相続）、ātma-bhāva（自体）、āśraya（所依）などが人格的個体を表わす用語となった。転依の依はそれらのうちの所依（āśraya）である。āśraya は ā-√śri（依る、たよる）に由来する語であり、「ある何物かがそれに依りかかるところのもの」というのが原意である。つまり、ある事物が成立するための「根拠」「土台」「基体」を意味する言葉である。阿毘達磨思想は、特に、眼根ないし意根の六根は六識を発生する根拠であると考えて、六根を āśraya とよぶ。さらには前述したように、身体と心から成立する人格的個体をこの āśraya という語を用いて表現する。身体と心とは個体が存続する根拠であり基体であるからである。所依とは、ひと言でいえば「身心」であり、「五蘊」である。

さて、転依とは、所依が転ずることであるが、この思想はすでに『倶舎論』に認められる。『同』巻第四では、[4]諸の聖者と異生との所依の差別として、聖者は見道・修道の力によって、もはや見所断・修所断の惑が起こらないように所依（āśraya）が転変せられる（parāvṛtta）と説く。また『同』巻第十五では、[5]見道あるいは修道より出た者は、見所断あるいは修所断の惑を断じたことによって、新たな、所依が転じた（āśrayaparivṛtti）、清浄なる（nirmala, śuddha）相続（saṃtati）が起こる、と説く。これによって、転依とは、

「見道と修道とにおいて煩悩が断じられることによって、身心（所依）が浄化され、以前と異なったものに変化すること（parāvṛtta, parivṛtti）。」

と考えられている。転依の「転」の原語に parāvṛtta, parivṛtti の二種が使用せられていることに注目すべきである。唯識諸論書の転依の原語に āśraya-parivṛtti と āśraya-parāvṛtti との二語の存在することは周知のことである。両者間の相違の有・無について学者間に論議がたたかわされているが、[6]唯識論書に関してはとにかくとして、少なくとも『倶舎論』においては、āśrayaḥ parāvṛttaḥ と āśraya-parivṛtti がまったく同じ内容を意味する言葉として用いられていることを指摘しておこう。

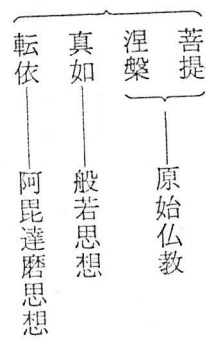
〈ii 解深密経〉

次に、唯識思想を最初にうちだしたといわれる『解深密経』には次の二箇所に転依の語が認められる。

(1)「若し諸菩薩が即ち一切の契経等の法を縁じて集して一団・一積・一分・一聚と為して、此の一切法は真如に随順し、真如に趣向し、真如に臨入し、菩提に随順し、菩提に趣向し、菩提に臨入し、涅槃に随順し、涅槃に趣向し、涅槃に臨入し、転依に随順し、転依に趣向し、転依に臨入すると作意し思惟し、此の一切法は無量・無数の善法を宣説すると是の如く思惟して奢摩他・毘鉢舎那を修すれば、是れを縁総法奢摩他毘鉢舎那と名づく。」[7]（巻第三「分別瑜伽品」）。

(2)「若し諸地と波羅蜜多とに於て善く出離を修して転依成満すれば、是れを如来の法身の相と名づく。」（巻第五「如来成所作事品」[8]）。

このうち(1)の所説で、転依が真如・菩提・涅槃の三つと並記されていることに注目すべきである。この所説の内容は一切法を一群とみなしてそれが真如・菩提・涅槃・転依にそれぞれ随順・趣向・臨入すると思惟することが総法を縁ずる奢摩他・毘鉢舎那であると説く。真如以下の四つは、いわば究極的真実を表わすものと考えられる。真実を表わすこの四概念の源流は次のようである。

菩提・涅槃──原始仏教
真如──般若思想
転依──阿毘達磨思想

起源を異にするこれら四つが『解深密経』の中で一群として並記されていることは、この経典の思想史上の位置を如実に物語っている。『解深密経』、総じて初期唯識思想は、教理の〝骨格〟として阿毘達磨思想の諸概念をすえ、それに唯識的に変貌せしめた般若の空思想によって〝肉〟づけしたといえよう。したがってこの経典の思想的背景を考えるならば、菩提・涅槃という基本的真実に加えて、般若系から真如を、阿毘達磨系から転依を採用したことには、容易に首肯できる。ただ阿毘達磨思想ではほとんど重要視されなかった転依という概念を瑜伽行派の人びとはなぜ重んじるようになったのであろうか。

察するに、それはヨーガの実践にもとづく体験によるのではなかろうか。ヨーガの実践は、釈尊の説かれた教法の考察からはじまる。その教法の内容を影像として心の中に描きだし、その影像に心を専注し、その本質を見究める、そして考察の対象をあらゆる存在（一切法）へと拡大し、繰り返し繰り返しそれらの本質を考察する。そしてそれによって身心に宿る汚れを除去し、身心

をしだいに浄化してゆく——これがヨーガの本質である。このようにヨーガを実践する瑜伽行者は自己の身心がしだいに浄化されゆく過程、そして、浄化されきった状態を身をもって体験する。そこを『解深密経』は「身軽安と心軽安とを起こす」[9]といい、『瑜伽論』は「一切の麁重悉く皆、息滅し、所依の清浄を随得し触証する」[10]と説く。このように身心が浄化されてゆくという「変化」感および浄化されきったという「完成」感とが、転依という語を重んじるにいたった理由ではなかろうか。

このように考えてゆくならば、前に引用した『解深密経』転依に関する第二の用例、すなわち転依を如来の法身ととらえる考えを我われは容易に理解することができる。引用箇所の直後に、「声聞独覚の転依は法身と名づけず、解脱身と名づける」と説かれている。つまり、最も浄化が完成された身体こそ如来の法身(dharma-kāya)であると考えるにいたったのである。

とにかく『解深密経』の転依に関しては、次の二点が特記される。

(1) 転依が真如・菩提・涅槃と同等の価値をもつ真実を表わす用語となったこと。

(2) 転依が身心の最も完成されたものとしての法身の別名と考えられるようになったこと。

ちなみにいえば、「転依」に相当するチベット訳はいずれも gnas gyur pa である。Lamotte 教授はこれを āśraya-parāvṛtti と還梵するが、原語が parivṛtti, parāvṛtti のいずれであったか

はチベット訳からだけでは判断できない。

〈iii 瑜伽論〉

転依の概念は『瑜伽論』において思想的に肉づけされた。ただ「本地分」と「摂決択分」との所説を比較するならば、前者では瑜伽行における身心の変化に注目し、転依を具体的体験を通して解釈し表現する。これに対し、後者では、転依を阿頼耶識との関係で考察しはじめ、しだいに転依を理論的に説明しようとする傾向があらわれた。まず本地分の所説から検討してみよう。

巻第二に「浄行者が般涅槃する時、所依が転ずる(parivṛttāśraya, āśrayaḥ parivartate)」と説かれる。[11]

巻第二十六では、瑜伽行を修する際の四種の所縁のうち、第四の所作成辨に関して次のように説かれる。

「云何が所作成辨なるや。謂く観行を修する者、奢摩他毘鉢舎那に於て、若しは修、若しは習、若しは多修習を因縁と為すが故に諸の影像を縁ずるあらゆる作意、皆、円満を得る。此の円満の故に便ち転依を得る(āśrayaḥ parivartate)。一切の麁重、悉く皆、息滅して転依を得るが故に影像を超過して(atikramya)、即ち所知の事に於て無分別にして現量なる智見が生ずること

有り。[12]」

この一文は瑜伽行者の体験を簡潔にまとめたものである。これによれば、ヨーガは次の段階をたどる。

①所知事の影像に対して作意する。

②一切の麁重が息滅して所依が転ずる（āśrayaparivṛtti）。

③影像を超過して所知の事に対して無分別・現量の智見が生じる。

最後の段階は転依しおえた者の智的な作用を示している。影像を超過するとは、方便として心の中に描き出した影像にもはや依ることなく、それを乗り超えて、知るべき事物そのものの本質を直接に認識することである。転依はたんに身心が清浄になることだけではなく、それによって事物を直観する智慧を身につけることである。智慧はここでは「無分別現量智見」といわれている。智見が生じるというこの考えは、後に成立する「識を転じて智を得る」という転識得智の萌芽である。

右の②③の段階は、すぐ後に、転依という表現を用いず、次のように述べられている。

「一切の麁重悉く皆、息滅して所依清浄を随得し触証す。所知の事を現見するに由るが故に所縁清浄を随得し触証す。貪を離れるに由るが故に心遍清浄を随得し触証す。無明を離れるが故

に智遍清浄を随得し触証す。[10]」

このように、転依とは、自己存在に潜む悪が根底から清められ、自己の身体も心も、さらには自己をとりまく環境までもが完全に清浄となることである。ひと言でいえば、転依とは「一切の浄化」「全宇宙の清浄化」といえるであろう。

次に巻第二十八では、ヨーガを修することによってもたらされる四種のもののうち、所依滅と所依転とについて次のように説く。

「所依滅および所依転とは謂く、瑜伽作意を勤修習するが故に所有る麁重と倶行する所依、漸次に滅し、所有る軽安と倶行する所依、漸次に転ず。[13]」

これは、麁重・軽安という、いわば身心の生理的良否を表わす概念を用いて転依をたくみに説明したものである。麁重とは身心の不堪能性、軽安とは身心の堪能性といわれ、麁重と軽安とは相反する概念である。堪能性とは総じては身心がなんの束縛もなく自由に行動できる状態をいう。右の一文からすれば、ヨーガを実践することによって身心がしだいに束縛の状態（麁重）から自由の状態（軽安）に変化すること、これが転依の原意であることが判明した。このように麁重から軽安へという生理的変化の体験こそが転依思想を築き上げた原動力であった。唯識のいずれの思想もその淵源をヨーガの体験にもとめることができる。

すでに『解深密経』において声聞・独覚の転依と如来の転依とが区別されている。『瑜伽論』巻第五十では、断ずる麁重の種類を考慮し、所知障の麁重を断じて得られる転依が最高にすぐれたもの（niruttara 無上）であると説く。

転依思想はその後、他の諸概念と結合し、しだいに理論化されていった。その最初の兆候を『瑜伽論』「摂決択分」にみることができる。すなわち巻第五十一において、転依が阿頼耶識の概念と結びつき、転依とは阿頼耶識を断ずることであると説かれる。そして阿頼耶識は一切雑染の根本であるとみる基本的立場より、阿頼耶識は「迷い」、転依は「悟り」という、まったく相反する状態を意味する概念とみなされている。[14]

巻第五十二に、転依は阿頼耶識と互相に違反し阿頼耶識を対治することであり、無漏界・離諸戯論と名づける、と説かれていることを付記しておこう。[15]

なお、『瑜伽論』における転依の原語は、parivṛttāśraya, āśrayaḥ parivarttate, āśrayaḥ parivṛttaḥ などであり、転依の「転」の原語は pari-√vṛt あるいはそれの派生語 parivṛtta である。[16]

〈iv　弥勒作といわれる諸論書（中辺分別論頌・大乗荘厳経論頌・法法性分別）〉

次に弥勒作といわれる諸論書の転依思想を検討してみよう。『中辺分別論頌』には転依の語は認められない。ただ第一相品第四頌に「虚妄分別を滅するから解脱するといわれる」と説かれている。[17]

『大乗荘厳経論頌』では転依がさまざまな角度から論じられている。「菩提品」第十二頌から第十七頌にかけて如来の転依（āśraya-parāvṛtti）について説かれる。まず第十二頌で、

「長時に常に随逐する煩悩と所知との種子は、広大なる、一切の断行相によってそこにおいて滅尽し、転依を得た仏は白法という最勝の功徳と結合する。広大なる境に対する無分別と清浄なる智道とからそれは得られる。[18]」

と転依が定義される。転依の原語が āśrayasyânyathā であることに注目すべきである。総じてこの論書における転依の原語は āśraya-parāvṛtti であり、この頌の anyathā は parāvṛtti を言い換えたものである。

次いで第十四頌で如来の転依の徳として次の十種をあげる。①進転（pravṛtti）、②勝転（udvṛtti）、③所依の不転（avṛttir āśrayaḥ）、④還転（nivṛtti）、⑤広転（āvṛtti）、⑥二転（dvayā vṛttiḥ）、⑦不二転（advayā vṛttiḥ）、⑧平等転（samā vṛttiḥ）、⑨殊勝転（viśiṣṭā vṛttiḥ）、⑩遍行転（sarvagâtmikā vṛttiḥ）。これは、如来のすぐれた転依の働きを十方面から眺めたものである。

また第四十一頌から第四十七頌にわたって次の事物の変化（parāvṛtti）が説かれている。①五根、②意、③境、④受、⑤分別（vikalpa）、⑥処（pratiṣṭhā）、⑦婬欲法、⑧虚空想。これは「所依の転変」の所依をたんに内的な阿頼耶識とのみに限定せず、ひろくさまざまな概念によってとらえ、それらの変化を論じたものである。境（artha）や処（pratiṣṭhā）という、いわば外的な事物の変化までもが意図されていることに注目すべきである。

また「述求品」第四十四頌には、句（pada）と義（artha）と身（deha）として顕現したものの変化（parāvṛtti）と、種子の変化とが説かれるが、世親釈によれば、前者は諸識の変化、後者は阿頼耶識の変化である。さらに次の第四十五頌では、意（manas）と取（udgraha）と分別（vikalpa）との変化が説かれているが、意と取と分別とで阿頼耶識以外の七種の識をさすから、これは七識の変化を意味する。結局、第四十四頌と四十五頌とにおいて、阿頼耶識と七識、総じて八識の変化が説かれていることになる。転依の所依がここでは諸識としてとらえられている。この諸識が変化するとみる考えは、後世の「転識得智」の萌芽である。すでに「菩提品」第六十七頌で大円鏡智・平等性智・妙観察智・成所作智の四智が説かれているが、しかしいまだ「諸識の転」と「四智を得る」との二概念は結合されていない。だが、「菩提品」第四十二頌、四十三頌では転識と得智との結合を予想せしめる思想もみとめられることから、『大乗荘厳経論頌』は、転識得智の思想が形成される過渡期のものといえる。(19)

さて、特記すべきは、『大乗荘厳経論頌』にすでに如来蔵思想がみとめられ、如来蔵思想から転依がとらえられていることである。「菩提品」第三十七頌に如来蔵を説明して「(真如)は一切において無差別であり、真如が清浄になったから如来である。それ故に一切の有身者はかの（＝如来の）胎（＝蔵）である」と説かれる。真如（tathatā）とは、いわば〝存在〟としての絶対的真実であり、真実在である。そしてそれはあらゆる人びとのなかに遍在している。だが、その真如は我われに内在する「汚れ」によってヴェールにつつまれ、その姿を顕わすことができない。その汚れとは煩悩障と所知障である。総じては「客塵煩悩」である。明鏡の表面に付着した塵垢の如きものである。その塵垢を払拭すれば鏡はもとの輝きをとりもどすように、我われも内的な汚れを取り除きさえすれば、その向うに潜む真如が輝き現われるとみる――これが如来蔵思想の根本主張である。『大乗荘厳経論頌』「功徳品」第五十三頌と五十四頌では、虚妄的非実在（非真実 atattva）を「相」、真実的実在（真実 tattva）を「真如」ととらえ、相が顕現しなく、真如が顕現することが転依であり解脱であると説く。相（nimitta）とは我われによって認識されるさまざまな事物の相（すがた）である。我われは、現前に認める客観的事物の相が障害となって、絶対的真実を認識することができないのである。ではそのような障害となる相を取り除くにはどうすればよいか。それには、

いかなる客観的事物をも現前にたてない無分別智をくり返しくり返し修しなければならない。無分別智は「真如を縁ずる智」ともいわれ、絶対的真実を直観する智的働きである。『瑜伽論』においてはそれほど重要視されなかった無分別智が、『大乗荘厳経論頌』では各所にみとめられ、真実在を認識する重要契機とされていること、そして、汚れた真如が清浄となることが転依であるとみること、などは、『瑜伽論』とは系統を異にした、あるいはそれから一段と発展をとげた思想であることを物語っている。それは、実践的には奢摩他・毘鉢舎那という基本的なヨーガの実践から、しだいに瑜伽行派独自の唯識観が形成されはじめたことを裏づけるものである。

なお、真如の顕現を転依とみる思想は、同じく弥勒作といわれる『法法性分別』の次の一文にも認められる。

「法性の体への到達とは真如が無垢となって、一切種においてこの真如のみが顕現することであり、それは転依の成就である。[20]」

ただ転依に相応するチベット訳は gnas yoṅs su gyur pa であるから、その原語は āśraya-parivṛtti であると思われる。これは、『大乗荘厳経論頌』の転依の語が āśraya-parāvṛtti であることと相違する。『法法性分別』の梵文断片においても転依の原語はすべて āśraya-parivṛtti である。[21] いま『大乗荘厳経論頌』と『法法性分別』とを弥勒という同一人物の作とするならば、

弥勒は前者で āśraya-parāvṛtti, 後者で āśraya-parivṛtti を用いたことになる。

〈V 『摂大乗論』における転依〉

無著の『摂大乗論』において転依思想は一段と理論的発展をとげた。結論から先に述べると、それは次の二点である。

①転依思想が三自性説と結合して論じられるにいたった。

②転識得智の思想が一段と前面におしだされてきた。

まず前者の点から考察してみよう。『摂大乗論』はそれまでの未整理の初期唯識思想をはじめて組織大成した論書として有名である。三自性についても例外ではなく、その「所知相分」において他の経論の説を十二分に消化した上で、新たな三自性説をうちたてた。それが「二分依他起説」による三自性の解釈である。二分依他起とは、依他起自性すなわち虚妄分別所摂の諸識の中に雑染分と清浄分との両者が存在するとみる思想である。雑染分とは依他起中の遍計所執自性であり、清浄分とは同じく依他起中の円成実自性である。そしてこの二分依他起の思想にもとづいて「転依とは謂く、依他起性の対治の起こる時、雑染分を転捨して清浄分を転得するなり」[22]と転依を定義する。

『摂大乗論』の転依説で特記すべきもう一つの点は、前述したように、転識得智の思想が前面におしだされはじめたことである。「彼果智分」第十一において法身の五種の自在を述べ、そのうち第五として次のように説く。

「五には円鏡・平等・観察・成所作の智に由る自在なり。識蘊の依を転ずるに由るが故に。」[23]

すなわち、識蘊という所依を転ずることによって、大円鏡智・平等性智・妙観察智・成所作智の四智を得て法身は自在になると説く。だが識蘊が八識であるとか、八識のうちのいずれが四智と関係するかという点にはなにも言及せず、この箇所の世親釈もその点にふれていない。だが無性釈は明白に「阿頼耶識を転じて大円鏡智を得、染汚末那を転じて平等性智を得、意識を転じて妙観察智を得、五識を転じて成所作智を得る」[24]と述べている。したがって、無性の時代に八識と四智とを相応せしめる思想が確立したと考えられる。[19]

なお、『摂大乗論』における転依のチベット訳はいずれも gnas gyur pa であるから、原語は、āśraya-parivṛtti, -parāvṛtti のいずれであるかは断定できない。ただし、同じく無著の作といわれる『大乗阿毘達磨集論』では -parivṛtti が用いられている。[25]

また無著は『大乗阿毘達磨集論』で転依を心転依・道転依・麁重転依の三種類に分類する。この三者について無著自身は何も説明を加えていないが、Śīlabhadra の注釈によってその概要を示

してみよう。[26]

①心転依 (cittâśraya-parivṛtti)………本性清浄なる法性心が余すところなく客塵たる随煩悩を離れて変化することであり、真如の変化 (tathatā-parivṛtti) ともいわれる。

②道転依 (mārgâśraya-parivṛtti)………世間道が出世間道に変化すること。

③麁重転依 (dauṣṭhulyâśraya-parivṛtti)…阿頼耶識が一切の煩悩随眠を離れて変化すること。

これは所依 (āśraya) を citta (心)、mārga (道)、dauṣṭhulya (麁重)=ālayavijñāna (阿頼耶識) の三つにわけてその変化を考察したものである。③の麁重転依はそれまでも説かれていたものであり、機能的にみれば、転依という変化のうちで根本となる変化である。この阿頼耶識の変化が基盤となって①と②の変化がおこる。②の道転依は実践的な自己のあり方が世間的なものから出世間的なものへと変化することである。①の心転依は、いわば「存在全体」の変化であると言えよう。心 (citta) とは、唯識思想でいえば存在のすべてである。ありとあらゆるものは心の中に包みこまれてしまう。したがって心の本性は同時に存在全体の本性でもある。そしてこの心の本性は「本性清浄」(prakṛti-prabhāsvara) つまり本来的に清らかなものであり、心転依とは、心を覆う汚れが取り除かれ、心の本性が輝き現われることである。そこを tathatā-parivṛtti (真如の転) という。この真如に関する parivṛtti について、高崎直道博士は「現成」ととらえ、Sch-

mithausen 教授は「浄化の意味における変貌（Umgestaltung）」とみなし、袴谷憲昭氏は「真如に変貌する」あるいは「真如が変貌する」のいずれにも解釈可能であると論じる。[17] いずれも parivṛtti に対する鋭い考察であるが、これらは同一事実を表現を変えてとらえたもののように思われる。なぜなら瑜伽行派において次の三点は普遍的真理として是認されているからである。

①真如という絶対的真実は確かに実在し、

②それが日常の意識で認識されないのは、我われの心が客塵煩悩という汚れに覆われているからであり、

③しかも真如は自己の心をはなれて存在する客観的真実ではなく、自己の心の本性、心の真実の相（すがた）である。

したがって、存在するのは唯だ心のみ、そして心の本性が真如である、という存在観・真理観に立脚するならば、心の本性に立ち返ることは——あえて主・客にわけて考えるならば——客観的には真如が現成し顕現することであり、主観の側からいえば、心が真如に変貌することであり、価値的には汚れた真如が清浄な真如に変貌することである。

とにかく心転依によって、ありとあらゆる存在がその原点へ復帰すること、根源へ還元することが意図されている。いささか大げさな表現をすれば、自己と自己をとりまく宇宙全体が新たに

再生することであるといえよう。主体的にいえば、一塵の汚れもなき極めて清らかな世界（極清浄法界）に生まれ変わることである。

〈vi　世親以後〉

世親はその主著『唯識三十頌』の第二十九頌の中で転依（āśrayasya parāvṛttiḥ）の語を用いている。第二十九頌と第三十頌とは順次、修習位と究竟位とを述べたものである（『成唯識論』の見解）。

「これは無心であり、無所得である。そしてそれは出世間智であり、転依である。二種の麁重を断じたから。」（第二十九頌）

「それこそ無漏であり、界であり、不思議であり、善であり、常住である。これは楽であり、解脱身である。これは大牟尼の法といわれるものである。」[18]（第三十頌）

この二頌は、世親以前にすでに説かれていた転依および解脱に関する諸概念をすべて同格の形で並記したものである。転依を中心に考えれば、他の諸概念はすべて転依の諸内容であるともいえよう。『唯識三十頌』に対して世親自身は注釈をほどこしていないから、これ以上、世親の転依に関する見解を知ることはできない（ただし世親作とされる『仏性論』巻第三には転依に関する詳説

がある。大正、三一、八〇一中以下を参照のこと)。

安慧は第二十九頌の転依に関して「ここでいう所依とは一切の種子をもつ阿頼耶識である。それの転とは、麁重と異熟との二つの習気たるものとしての止滅 (nivṛtti) があるとき、堪能性 (karmaṇyatā) と法身と無二智たるものとして変化する (parāvṛtti)」と注釈する。[29] 変化して獲得されるものを①堪能性、②法身、③無二智 (＝無分別智) の三つであるととらえるところに特徴がある。生理的に身体と心とが自由となり(堪能性を得る)、存在的に最高の身体と成り(法身を得る)、認識的に真実を直観する智慧を得る(無二智を得る)こと、この三つが転依の結果である。

また安慧は『大乗荘厳経論釈疏』のなかで転依に関して次のような二説をあげている。

「所依とは色蘊乃至識蘊までの五蘊をいう。それら五蘊にある煩悩障と所知障とを断じて清浄法界になることと無分別智になることとを転依という。このうち色・受・想・行の四蘊と、識蘊のうちの眼識乃至染汚意とが清浄法界になり、阿頼耶識が清浄になると無分別智になる(第一説)。

または色・受・想・行と八識とにある空性が清浄になると清浄法界になる。八識のうち阿頼耶識が清浄になると大円鏡智になる。染汚意が清浄になると平等性智になる。意識が清浄になると妙観察智になる。眼識乃至身識の五識が清浄となると成所作智になる。この四智と清浄法

界との五つを得ることを五つの転依という(第二説)。[30]」

第一説は清浄法界と無分別智の二法を得ることを転依とみる見解であり、大円鏡智などの四智を考慮しない転依説である。第二説は、清浄法界とおよび四智との五法を得ることを転依とみる転依説である。この五法は、『仏地経』において初めて大覚地の五法として説かれたものである。そして、この清浄法界と四智との五つを転依の結果とみる見解が以後の転依説の主流となったようである。安慧は有垢空性が無垢空性になったところを清浄法界ととらえ、また明確に四智を八識との関係においてとらえている。なお、親光は『仏地経論』のなかで師の護法の説にもとづきながら『仏地経』の五法を詳しく注釈している。[31]

護法は『成唯識論』で転依の結果(所転得)を、①大涅槃(所顕得)と、②大菩提(所生得)との二つに分ける。[32] 前者は五法のうちの清浄法界に、後者は四智にそれぞれ相当する。

〈vii　転依のまとめ〉

以上、転依思想を主として思想史的展開のなかで検討してきたが、最後にそれを思想内容的にまとめてみよう。

まず転依とはそもそも何か、という根本的な問いかけに立ち戻り、その本質を再考察してみよう。

転依とは、詳しくは「所依を転ずること」である。所依は大別すれば、①阿頼耶識と②真如とに分かれる。『成唯識論』では前者を持種依、後者を迷悟依とよんで区別する。思想史的には、前者は阿頼耶識縁起にもとづく転依説であり、後者は如来蔵思想にもとづく転依説である。

このうち、阿頼耶識を所依とみる説のほうが、思想史的には古く、かつ転依説の主流である。もともと転依とは、自己存在全体が「汚れ」「迷い」の状態から「清浄」「悟り」の状態へと変化することである。その自己存在全体とは従来の用語を用いれば「五蘊」であり、瑜伽行派の用語では、自己の根源体としての「阿頼耶識」であり、広くは眼識ないし意識の六識と末那識さらには阿頼耶識を加えた八識すべてをいう。すなわち、所依を転ずるとは、五蘊を転ずることであり、それは同時に、深層的には阿頼耶識を、表層的には八識すべてを転ずることである。

では「転ずる」とはどういう意味か。前述したように、この原語に parivṛtti と parāvṛtti との二語がある。高崎直道博士は歴史的には前者の方が古く、思想的には「所依の転」の所依が阿頼耶識、あるいは種子であるときは parāvṛtti、所依が真如である場合には parivṛtti がそれぞれ用いられるという見解に立つ。Schmithausen 教授はこの見解に反対し、用例の相違は、論書の著者たちにとって最も大きな権威をもつテキストの言語慣用法に依存するという。そして内容的には parivṛtti を Umgestaltung（変貌）、Auswechselung（交換）、Ersetzung（補充）の意

味に、parāvṛtti を Veränderung（変化）、Umgestaltung（変貌）、Beseitigung（除去）、Ersetzung（補充）の意味にとらえている。[13]

袴谷憲昭氏も指摘するように、二語の中心的語義は「変貌」に求めるべきであろう。転依の転とは、変貌することである。換言すれば、身体と心とが質的に変化することである。そしてその「変化」は、①否定さるべきものを捨てる、②肯定さるべきものを得る、という二つの過程から成り立つ。玄奘訳にみられる用語でいえば前者は「転捨」の過程であり、後者は「転得」の過程である。[14] 転捨し転得するとは、束縛と悪を捨てて、自由と善とを得ることである。捨てさるべき束縛と悪とを「麁重」あるいは「煩悩障と所知障との二障」という。麁重とは習気すなわち種子（bīja）をいい、我われの心底に眠る潜在的悪をいう。あるいは顕在的には身心の不自由性をいう。この潜在的な悪とおよびそれにもとづく身心の不自由性を捨てさること、これが転捨の過程である。

では転依によって得られるものは何か。それは総じていえば、

①自己と宇宙とが清浄になることであり、

別しては、

②自己の身心が束縛から解放されて自由となることであり、

さらに、

③自己の中に最高の真実在が顕われ出てくることであり、
④同時に、その真実在を見抜く智慧とおよびその智慧の働きとを得ることである。

「自己と宇宙とが清浄になる」とは、自己については、自己の身体が清められ、かつ心に貪・瞋・癡などの煩悩、無明という根本煩悩がなくなり、心が情的にも知的にも清浄となることである。自己の浄化は同時に宇宙の浄化である。なぜなら唯識思想によれば宇宙は自己の表象にすぎず自己を離れて宇宙は存在しないからである。だから自己が質的に変化すれば宇宙も質的に変化する。自己の再生は宇宙の再生でもある。前に「真如」とは〝存在〟としての真実であると述べた。それは究極の真実在であり、存在の真実の相(すがた)である。この真如を別名、「法界」とよぶ。法界（dharma-dhātu）とは、存在するかぎりの存在をすべて包含する全体世界であり、かつ真実の世界である。前に宇宙は自己を離れては存在しないといった。だが法界においては自己はもはや存在しない。法界は、唯心という、いわば個的存在が爆発的に消えうせたところに現われる普遍的全体世界である。我われは見道という修行段階においてその世界に超出する。そこを「真如に通達する」「法界に通達する」という。

ところでこの法界の本質は「清浄」（viśuddhi）であるという。存在全体の本質は清浄であるから、それを「清浄法界」とよぶ。(35) そして転依するとは、清浄法界を得ることである。転依すると

は、ありとあらゆる存在全体が清らかになることである。自己の中から情的ないし知的な汚れが取り除かれ、世界が本来の清浄性をとりもどすことである。

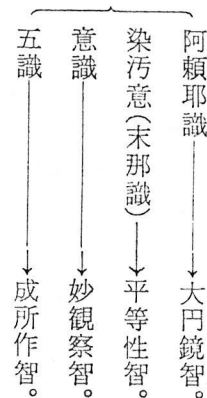
それは換言すれば「自己の中に最高の真実在（真如）が顕われ出てくること」である。真如をまた別名「涅槃」という。涅槃（nirvāṇa）とは、仏教が目指す最高の理想の境地である。涅槃は原始仏教いらいさまざまに解釈定義されてきたが、唯識思想は涅槃を真如ととらえるところに特徴がある。『成唯識論』巻第十には、それまでの涅槃説が次の四つにまとめられ、その相違を真如と主体とのかかわり合いの相違にもとめる。(36)

①本来自性清浄涅槃……一切法の相である真如の理。
②有余依涅槃…………煩悩障を出でた真如。
③無余依涅槃…………生死の苦を出でた真如。
④無住処涅槃…………所知障を出でた真如。

あらゆる人びとに遍在する①の本来自性清浄涅槃、すなわち汚れなき真如に対し、それを覆う主体の側のヴェールをどの程度取り除くかによって後の三つの涅槃に分かれる。煩悩障、生死の苦、所知障というヴェールを順次取り除くことによって、真如が我われにますますあらわに顕現してくる。もちろん所知障という知的障害が除去された最後の無住処涅槃を唯識思想は最高と

みる。なぜならそこでは生死にも涅槃にも住せず、常に有情救済の活動がつづけられるからである。

　さて、真如すなわち涅槃は、各個人に顕現してくる究極的真実であり、それはいわば観られるもの（所観）としての真実である。これに対して、転依によって観る側（能観）のほうにも真実が生じてくる。そこを前に「真実在を見抜く智慧とおよびその智慧の働きとを得る」といった。それは具体的には八識を質的に変化せしめて得られる次の四つの智慧である。

阿頼耶識────→大円鏡智。
染汚意（末那識）──→平等性智。
意識────→妙観察智。
五識────→成所作智。

　この四智については『大乗荘厳経論』「菩提品」、『成唯識論』巻第十、『仏地経論』巻第三以下、などに詳しく説明されているが、平易に解釈すれば次のようにいえるであろう。

①大円鏡智……鏡の如き智慧（ādarśajñāna）。阿頼耶識のなかから、ありとあらゆる汚れが取り除かれ、自己の心が根底から、塵ひとつなく磨かれきった鏡の如くになった状態をいう。阿頼耶識がすべての根源であるから、阿頼耶識が大円鏡智に変化するとは、存在全体、宇宙すべてが大

円鏡の如きものに変化することである。大円鏡にあらゆる事物がありのままに映し出されるように、大円鏡智は、空間的にも時間的にもありとあらゆるものを、常に、しかも主・客未分の状態で、ありのままに認識しつづける。これは自己と宇宙との究極的真実（真如法界）と一体となった智慧であり、これから他のあらゆる智慧が生じる。

②平等性智……平等性をみる智慧（samatājñāna）。末那識から、その根源的自我作用がなくなり、自己と他人とは平等であるとみる智慧である。また涅槃と生死とは平等で同じであるとみて、大慈・大悲を起こして、あらゆる人びとの救済に趣く。人びとの要求に応じてさまざまな仏の影像を生じる。

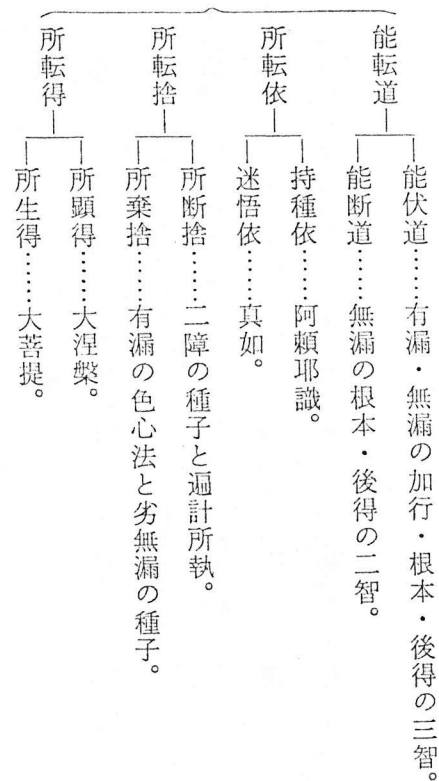
③妙観察智……観察する智慧（pratyavekṣājñāna）。意識があれこれという個別的・概念的認識のあり方を転じて、あらゆる事物の事物そのもの（自相）とおよびその普遍的特質（共相）とをありのままに観察する。陀羅尼と三昧とが生じる根源であり、説法の集会において大威力を発揮し、法雨をふらし、あらゆる疑惑を断じ、すべての人びとを救済する。

④成所作智……作すべきことをなしおえる智慧（kṛtyānuṣṭhānajñāna）。眼識ないし身識が感覚作用的あり方を転じて、あらゆる人びとを救済するために、あらゆる場所に、さまざまの変化身を現ずる。

これら四智はすなわち覚者の智慧である。根源的な大円鏡智の基盤の上に他の三智が活動する。我われは、その活動の目的が究極的には「あらゆる人びとの救済」（利楽諸有情）に向けられていることを見落してはならない。覚者の智慧はたんに静止的ないし理論的知ではなく、それは動的かつ実践的知である。瑜伽行派の目的が、総じては仏教の目的が「仏陀（覚者）になること」にあるとすれば、もはや、仏教の教理を概念的に理解するという狭小な領域にとどまらず、ヨーガを修し、唯識観を実践しなければならない。そして、それによって、自己のあり方をその根底から質的に変化せしめ、自己と宇宙との真相を見究め、同時に、人びとの苦を抜き、彼らに楽を与える「抜苦与楽」の大慈大悲の実践活動に乗り出さねばならないのである。

以上考察してきたように「転依」という一語の中に瑜伽行派の真理観と実践観とが集約されている。換言すれば、自己と宇宙との本体はなにか、それを見究めるにはどうすればよいか、そして究極的には自己と人びととが真実界に達するにはどうすればよいか、という問いかけに対して、自己存在のたえまなき変革という実践行を通して得られた解答を、一つの理論にまとめあげたもの、それが「転依」の思想である。

最後に、『成唯識論』巻第十にある転依の四義を図にまとめて紹介しておこう。それまでの諸概念や諸説を巧みにまとめたものである。

- 能転道
  - 能伏道……有漏・無漏の加行・根本・後得の三智。
  - 能断道……無漏の根本・後得の二智。
- 所転依
  - 持種依……阿頼耶識。
  - 迷悟依……真如。
- 所転捨
  - 所断捨……二障の種子と遍計所執。
  - 所棄捨……有漏の色心法と劣無漏の種子。
- 所転得
  - 所顕得……大涅槃。
  - 所生得……大菩提。

(1)　『成唯識論』巻第一（大正、三一、一上）。

(2)　『成唯識論』巻第九（大正、三一、五一上）。

(3)　瑜伽行派は『解深密経』いらい、麁重縛と相縛という二種の束縛を主張する。麁重縛とは阿頼耶識中の悪の種子に由来するいわば内的な生理的・本能的束縛であり、相縛とは、主観と客観との対立の上に生じる認識的束縛である。この二つの縛については、『解深密経』巻第三（大正、一六、七〇二下）、『瑜伽論』巻第五一（大正、三〇、五八一中下）、『顕揚聖教論』巻第一六（大正、三一、五五八下）、『成唯識論』巻第五（大正、三一、二五下）などを参照のこと。

(4)　『俱舎論』巻第四（大正、二九、二二中）。A. K. Bh., p. 63, *ll.* 18-20.

(5) 『倶舎論』巻第一五（大正、二九、八二下）。A. K. Bh., p. 232, *ll.* 23-25.

(6) 高崎直道「転依—Āśrayaparivṛtti と Āśrayaparāvṛtti—」（『日本仏教学会年報』第二五号、八九—一一〇頁）、L. Schmithausen; Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ, Wien, 1969. 袴谷憲昭「〈三種転依〉考」（『仏教学』第二号、四六—七六頁）。

(7) 『解深密経』巻第三（大正一六、六九九上）。

(8) 『解深密経』巻第五（大正、一六、七〇八中）。

(9) 『解深密経』巻第三（大正、一六、六九八上）。

(10) 『瑜伽論』巻第二六（大正、三〇、四二八中）。

(11) 『瑜伽論』巻第二（大正、三〇、二八四下）。

(12) 『瑜伽論』巻第二六（大正、三〇、四二七下）。

(13) 『瑜伽論』巻第二八（大正、三〇、四三九上）。

(14) 『瑜伽論』巻第五一（大正、三〇、五八一下）。

(15) 『瑜伽論』巻第五二（大正、三〇、五八九中）。

(16) 『瑜伽論』の転依に関しては註(6)記載の L. Schmithausen 教授の論文に詳しい。

(17) M. V. Bh., p. 19, *l.* 10.

(18) M. S. A., p. 35, *ll.* 19-21.

(19) 勝又俊教『仏教における心識説の研究』二九〇頁。

(20) 山口益「弥勒造法法性分別論管見」（常盤博士還暦記念『仏教論叢』五四七頁）。

(21) 野沢静証校訂西蔵訳『法法性分別論』及び『法法性分別論註』附同梵文断片（山口博士還暦記念『印度学仏教学論叢』所収、p. 46, *l.* 2, *l.* 7)。

(22) 『摂大乗論本』巻下（大正、三一、一四八下）。

(23) 『摂大乗論本』巻下（大正、三一、一四九下）。

(24) 無性造『摂大乗論釈』巻第九（大正、三一、四三八上）。

(25) A. S. Bh., p. 78, *l.* 2.『大乗阿毘達磨集論』巻第五（大正、三一、六八三上）。

(26) 『大乗阿毘達磨雑集論』巻第一〇（大正、三一、七四二下）。A. S. Bh., p. 93, *ll.* 15-21.

(27) 註(6)記載の高崎論文、九九頁。Schmithausen 論文、p. 95, *ll.* 13-14, 袴谷論文、五六頁。

(28) Triṃśikā., p. 43, *ll.* 22-25.

(29) ibid., p. 44, *ll.* 6-8.

(30) 北京版、108, p. 251, 2 f, *l.* 7-3 f, *l.* 5.

(31) 勝又俊教『仏教における心識説の研究』第三章「成唯識論と仏地経論との関係」参照のこと。

(32) 『成唯識論』巻第九（大正、三一、五一上）。

(33) 以上、袴谷憲昭「〈三種転依〉考」（『仏教学』第二号、四六—五一頁）を参照。

(34) 「又般涅槃時已得転依諸浄行者転捨一切染汚法種子所依。於一切善無記法種子転令縁闕転得内縁自在」（『瑜伽論』巻第二、大正、三〇、二八四下）。「転依謂即依他起性対治起時転捨雑染分転得清浄分」（『摂大乗論本』巻下、大正、三一、一四八下）。「転謂二分転捨転得」（『成唯識論』巻第九、大正、三一、五一上）。

(35) 清浄法界に関しては袴谷憲昭「〈清浄法界〉考」（『南都仏教』第三七号、一—二八頁）参照のこと。

(36) 『成唯識論』巻第一〇（大正、三一、五五中）。

第二節　真理の論理的解明

真理の超越性

「真理」とは字の如く「真なる理」である。ふつう理とは現象的事物を貫いて存在する普遍的・究極的な規範ないし規則と考えられる。たとえば「物理」といえば「物の理」であり、現代では現象を支配する自然法則を意味する。仏教では現象を「事」、それを貫く法則を「理」とよぶ。(1) だがこの場合の理とは、たんに自然法則のごときものでなく、それは自己と宇宙とを含む、ありとあらゆる存在の「本性」とでもいうべきものである。今、理を本性といったが、この表現も適切ではない。なぜなら本性の「性」という概念もその内容が曖昧であるからである。それを「本質」とよんでも事情は同じである。敢えて「事」に対する「理」を定義するならば、それは現象の「真実のあり方」とでもいうべきであろうか。このあり方という言葉には〝法則的〟な意味と〝事物存在的〟な意味との両者を含ませたい。なぜなら、仏教、とりわけ唯識思想でいう「真理」や「理」は、たんに宇宙の法則というごときものではなく、それはまた、真実に存在するものという事物存在的な色彩をもおびたものであるから。

とにかく、このような意味を含んだ「理」に相当するものを瑜伽行派は、tattva（真実）、tathatā（真如）、paramârtha（勝義・第一義）という語でよぶを好んだ。tattva とは「それ（tat）たること（-tva）」、tathatā とは「その如く（tathā）たること（-tā）」、paramârtha とは「最高の（parama）対象・事物（artha）」というのがそれぞれの原意である。いま、これらを総称して「真理」とよぶことにする。

ところで、そもそも真理は次の二つにわけられる。

①直接体験された真理。
②概念や言葉によって言い表わされた真理。

前者は各人の心の中で無分別智によって縁じられた真如、すなわち主客未分の最高智によって認識された真理である。後者はその体験的真理が「真如」あるいは「勝義」などという言葉で表現されたものである。言葉で概念的に表現することを「安立」（vyavasthāna）といい、前者を「非安立真如」、後者を「安立真如」とよぶことがある。

さて、真理とは何か。それは真如であり、勝義であり、転依である。だがこのようにいわれた真理は②の後者の真理である。では①の真理はどういうものか。――それはもはや言葉や概念では表現できないものであるという。これに関して『成唯識論』は次のように説く。

「此の転依の果は又、不思議なり。尋思と言議との道を超過せる故に。微妙なり、甚深なり、自内に証するが故に。諸の世間の喩をもって喩へるところに非ざるが故に。[2]」

真如はまた勝義（最高にすぐれた認識対象）ともいわれる。『解深密経』では、勝義は①聖者内自所証、②無相所行、③不レ可ニ言説一、④絶ニ諸表示一、⑤絶ニ諸諍論一の五つの理由より「一切の尋思（tarka）の境を超過した相」であると述べている。[3] 究極的真理そのものは、自らが自らの心によって冷暖自知すべきものであり、決していかなる概念、言葉ないし記号を用いても、その本質を表示することができないという。釈尊は成道された後の四十数年間、インド各地に教法を説いてまわられた。だが『大乗入楞伽経』巻第四には興味深い叙述がある。それは「我、某夜に最正覚を成じてより乃至某夜に当に涅槃に入るまで、其の中間に於て一字を説かず、亦た已説せず、亦た当説せず。不説（avacana）は是れ仏説（buddha-vacana）なり」[4] という釈尊の言葉である。すなわち、四十数年にもわたる布教活動にもかかわらず、「なにも説かない」ということが「仏説」である。なぜなら、自分が証した真理は、各個人がおのおの自ら証すべき真理（自証法）であり、かつそれは永遠に存在しつづける真理（本住法）であるからであるという。

これによって、仏教の説く究極的真理には、①永遠の過去から永遠の未来にわたって常に存しつづけ、②各個人によって直接把握されるものであり、③概念や言語を超越したものである、と

いう三つの性質があることが判明した。とくに③の、概念や言葉を超越した面を強調して、瑜伽行派は究極的真理を「離言法性」(anabhilāpya-dharmatā)、「離言自性」(nirabhilāpya-svabhāvatā) などとよぶ。真理は言説を離れたものである。だが我われはそれを言説でとらえようとする。ここに迷いの根源がある。

さて、このように究極的真理そのものは概念や言葉を超えたものである。しかしこの真理観は究極的真理の世界においていわれ得ることである。我われは理論の領域においては、概念や言葉を用いて、その真理を論理的に解明・説明しなければならない。また実践の領域においては、まずは、具体的な言葉で説かれた釈尊の教法をヨーガの対象、思考の対象とすることによって、究極的真理到達への道を歩みはじめなければならない。膨大な分量にのぼる仏教経論のすべては、真理の論理的解明および実践的究明の足跡である。各学派がそれぞれ独自の見方や術語を用いて、唯一絶対の真理を解明しようとしたところに、仏教という理論的ないし哲学的な一大運動が展開したといえるであろう。

瑜伽行派もその例外ではない。ヨーガの実践を土台としながら、その上に、実践にもとづく真理体験を、あらたに創案した諸概念（阿頼耶識、末那識、三自性など）を織り込みながら、一つの理論体系にまとめあげたものが唯識思想とよばれるものである。瑜伽行派が特に理論や論理を重ん

じたことは、この学派において「因明」すなわち論理学が著しく発達したことからもうかがい知ることができる。[5] 特に陳那以後の後期唯識思想は、阿頼耶識・末那識を考慮にいれず、論理を縦横に駆使する認識論の観を呈するにいたった。また玄奘によって中国に伝えられた「護法唯識」は、その弟子基などによって著しく理論組織化され、「法相学」という一つの〝理論哲学〟が成立した。法相学の学問的態度の基本は「性相決判」といわれる。性とは究極的真理である真如、相とは現象たる一切諸法をいい、[6] この両者を各別に考察することを性相決判あるいは性相決択という。とくにこのうち相すなわち現象の考察に重点がおかれるから法相学あるいは法相宗とよぶ。

とにかく、現象への徹底した分析究明を通して真理そのものに迫ろうとする態度こそ、インド唯識学派から中国、さらには日本の唯識諸家に到るまで一貫して通じる基本的姿勢であった。古来から「因分可説・果分不可説」といわれる。因分とは、真理到達までの実践的過程であり、それは言語によって説き明かすことができる。だが、果分、すなわち到達された真理そのものは言葉を超えたものである。この超越的真理そのものには自己の実践を通して到達しなければならない。この現象世界、自己の心を手掛りとし、その変革を通して真理に迫りゆかなければならない。このような観点より、まずもって、実践的にはヨーガによる心の観察とその変革を、そして理論的には、観察にもとづく現象の忠実な記述を急務と考えたのである。

般若から唯識へ（真理存在の強調）

『般若心経』に代表される般若思想およびそれにもとづく中観派の思想は、世界の哲学史上ないし宗教史上、極めてまれにみる「否定の思想」である。何百巻もの『般若経』群には、飽くことなき否定のくり返しが認められる。あらゆる概念や言葉、およびそれらに相応する事物の実在性が根こそぎ否定されている。ひと言でいえば、一切諸法の無自性（niḥsvabhāva）、あるいは空（śūnya）、空性（śūnyatā）がくり返し主張されている。我われは、自己や外界の自然界が存在すると考える。だが、そのような事物は存在しない。すなわち無自性であり、自性として空であると中観派は強調する。自性（svabhāva）とは「自性とは自ら存在すること」（svo bhāvaḥ svabhāvaḥ）[7]、「自性とは不作法（akṛtrima, akṛtaka）と名づく。因縁を待って有るにはあらず」[8] と定義されるように、それは、或る存在に固有の超時間的・超因果律的存在性とでもいうべきものである。自己や木が存在しないとは、換言すれば、自己や木にそのような固有の存在性がないということである。それを認識主体の側からいえば、絶えず生じては滅する因果連属の相続体にすぎない現象に対して、その流れを概念によって固定化し、その概念に相応する、超時間的・超因果律的存在性をもつ事物が実在すると考えることである。つまり、無自性・空の思想は、総じて、我われの概念的認識の否定を目的とする。そして、それによって真実の智慧（般若 prajñā）に照らしだされた真理の

世界へ立ち返ることを目指す。歴史的にみるならば、般若の否定の運動は、諸法の有自性を説く阿毘達磨の有的見方を是正して、釈尊の自内証の世界、無上正覚の世界、有・無を超越した真理の世界への復帰運動であったといえよう。それはまた「生死即涅槃」という平等観にもとづく一切衆生救済の実践活動でもあった。

この意味で、般若・中観は、唯識思想と本質的に異なることはない。般若の空思想は大乗思想の真髄であり、唯識思想の骨格である。ではなぜ瑜伽行派が新たに出現したのであるのか。その最大の理由として次の二つがあげられよう。

(1)理論には、無自性、空という言葉に拘泥して般若思想をいわゆる虚無主義に理解する人びとに、すべてが無自性でないことを説き示そうとした。

(2)そしてその裏付けとなったのが、ヨーガの実践における「識」の重視であり、実践によって得られた「真理」の直接体験であった。

前者の事情は『瑜伽師地論釈』の次の一文に端的に述べられている。

「仏涅槃後、魔事紛起して、部執競ひて興こり、多く有見に著す。龍猛菩薩、極喜地を証し、大乗無相の空教を採集し、中論等を造り、究めて真要を暢べ、彼の有見を除く。聖提婆等の諸大論師、百論等を造りて、弘く大義を闡く。是に由て衆生、復、空見に著す。無著菩薩、初地

に位登し、法光定を証し、大神通を得、大慈尊に事え、此の論(瑜伽師地論)を説くことを請う。……」[9]

龍樹の『中論』などによって空見(虚無主義)に堕した人びとを救うために、無著が兜率天に登り、弥勒から『瑜伽論』の所説を聴聞したという逸話である。この歴史的事実いかんはとにかくとして、部派仏教の有見と中観派の空見とを止揚した新たな第三の理論を確立しようとする瑜伽行派の基本的意向をこの一文から明白に読みとることができる。

瑜伽行派はあらゆる存在を否定する見解を悪取空者とよんで極端に嫌う。「もし一切が非存在(abhāva)であれば、何処において(kutra)、何者かが(kim)、何をもって(kena)空である(śūnya)と説くことができるであろうか」[10]とその理由を展開する。すなわち、空性が成立する場としての「識」の存在を認めようとするのである。

識の存在は、たんに理論的に帰納されたものではなく、前述したようにヨーガの体験にもとづく確信であった。自己の心、迷妄と汚れに満ちた心の存在を抜きにしては修行生活は成り立たないからである。解脱とは汚れた心を滅して清浄に立ち返ることである。そこには必然的に、汚れた心の存在が前提となる。『中辺分別論頌』の冒頭にある「虚妄分別は存在する」(abhūta-parikalpo'sti)という有名な一句は、瑜伽行者のこのような体験の吐露であったといえよう。

あらゆるものが非存在であるわけではないとみる瑜伽行派の見解は次のような言明となって表わされる。

(1)諸法は愚夫の言説の串習の勢力によって顕現するが如くには存在しない。だがしかし、勝義の離言自性として一切が一切として非存在であるわけではない (dharmā yathaivâbhilāpasaṃstava-vaśena khyāṃti bālānāṃ tathaiva saṃvidyaṃte. na ca punaḥ sarveṇa sarvaṃ na saṃvidyaṃte pāramārthika-nirabhilāpyâtmanā.『瑜伽論』巻第四十五[11])。

(2)これは顕現が生じるが如くには存在しない。だがしかし、一切として非存在であるわけではない、唯だ乱のみが生じるから (na tathā' sya bhāvo yathā pratibhāsa utpadyate/na ca sarvathā' bhāvo bhrānti-mātrasyôtpādāt.『中辺分別論』世親釈[12])。

(3)復た次に何が故に顕現するが如くに実に所有無くして而も依他起自性は一切が一切として都て所有無きに非ずや（『摂大乗論』[13]）。

右の三つの言明において――線を付した部分は、すでに『般若経』において「愚夫異生の所執の如くに諸法は是の如く有に非ず[14]」(na hi te Śāriputra dharmās tathā saṃvidyante yathā bāla-pṛthagjanā aśrutavanto' bhiniviṣṭāḥ[15]) という、自己の認識への反省をそのまま受けついだものである。『般若経』はこれによって一切諸法の無自性を説こうとした。だが前述したように、瑜伽行

派は、一切諸法が決定的に無自性であることに反対し、ある意味で自性をもつ存在を認めようとする[16]。その意趣が……線を付した部分の言明となってあらわれた。この部分は決して『般若経』や中観派の思想には認められない。

では何が存在するのか。(1)では「勝義の離言の自性」、(2)では「唯乱」、(3)では「依他起自性」がそれぞれ存在するといわれている。(2)の唯乱は換言すれば諸識の活動であり依他起自性と同じものである。(1)の離言の自性は、また真如ともいわれ、円成実自性のことである。すなわち存在するものとは、三自性でいえば依他起自性と円成実自性とである。「顕現する（分別される）が如くには存在しない」といわれるものは三自性でいえば遍計所執自性、すなわち概念によって実在すると考えられた外的事物である。「一切が一切として非存在であるわけではない」といわれる時の主語は依他起自性と円成実自性である。もちろんこの両者の存在性には程度の差がある。依他起自性は「虚妄分別」あるいは「識」であり、究極的には否定されるべきものでありながら、日常的には迷いの世界を、実践的には修行的生活を成立せしめる基体として、その存在が一応、認められるわけである。敢えて「一応」といった。なぜなら。それは世俗的真理（世俗諦）の領域においてその存在性が認められるにすぎないからである。

これに対し、円成実自性は最高の真理（勝義諦）の領域において真に実在するものである。円成

実自性、あるいはその異名である「真如」「無我性」は存在する、と唯識論書の名所に強調されている。[17] これは瑜伽行者が実践を通して得た真理認識の強烈な体験にもとづく言明である。また同時に、般若の空思想を誤解した虚無主義への反動でもあった。

結論として、瑜伽行派は、般若の空思想を基盤としながらも、その欠陥を補うために三自性さらには三無自性という新概念を導入し、それによって新たな空の論理を確立していったといえるであろう。[18] 三自性とは、識一元論の唯識の立場からいえば、それは「三種の存在形態」[19] ともいえようが、それを認識主体の面からみれば「三種の心的形態」ということができる。すなわち三自性とは自己の心の三つのあり方である。瑜伽行派は、空を論理の世界から自己の体験の世界に引きもどし、自己の心という具体的な認識活動の場において空を体験的に把握しようとしたのである。その結果、三自性、三無自性による空の論理が成立したのである。

空の論理

では次に、唯識独自の空の論理を考察してみよう。

瑜伽行派の空は、存在全体を通覧し、非実在 (asadbhūta) の存在を否定するから「有に非ず」、実在 (bhūta) の存在を肯定するから「無に非ず」とみる「非有非無の空」である。唯識思想は「一

切が存在しない」とみる、あるいは「一切が存在する」とみること、いずれをも極端な見解として強く反対する。瑜伽行派の人びとは、「一切」(sarva)、すなわち存在するかぎりの存在者全体のなかに、或るもの(非実在)の存在を否認し、同時に或るもの(実在)の存在を是認する。そしてこれによって、全体として有・無の極端に偏しない存在観を打ちたてたのである。空 (śūnya) あるいは空性 (śūnyatā) とは、すべてが無であるということではない。空性は有的側面をもそなえているのである。

では何が実在せず何が実在するのか。我われはこれに答える前に、もう一つの存在物を考慮にいれなければならない。それは、「空とは他性に約す」[20] といわれるように、「空」とは、或るもの(A)のなかに、それとは別の他のもの(B)が存在しない (śūnya) ことである。つまり、AにはBが空である。あるいは、AはBとして空である、というのが空の原意である。般若・中観はAという存在物に留意しない。もちろん暗に、Aを因縁所生の一切法ととらえる。だが一切法をそのまま無自性ととらえ、無自性の故に空であると結論する。これに対して瑜伽行派は、空性が成立する場としてのAを重んじる。Aとは、識であり、虚妄分別である。三自性でいえば依他起自性である。「唯識」といい、識の存在を重んじる態度は、空性が成立する場を重視する姿勢につながる。それはまた、前述したように、現実の修行生活を重んじる、あるいは、空性や無我

を自己の具体的な認識の領域でとらえようとする基本的意向のあらわれでもある。
　瑜伽行派は、次の一文を基本線として空の論理を展開する。それが非有非無の空を論じる際に適しているからである。

　yad (B) yatra (A) na bhavati tat (A) tena (B) śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati yat (C) punar atrâva- (A) śiṣṭaṃ bhavati tat (C) sad ihâsty iti yathābhūtaṃ prajānāti.[21]

〔あるもの（A）に、あるもの（B）が存在しない時、それ（A）はそれ（B）として空であると如実に見る。さらに、そこ（A）に残れるもの（C）それは実に実在すると如実に知る。〕

　右の一文は次の二段階にわかれる。
①Aの中にBが存在しない時、AはBとして空（śūnya）である。
②Aの中に残れるもの、それは実在する（sad asti）。
　つまり、Bは存在が否定されるもの、Cは存在が肯定されるもの、Aは、それら否定と肯定とが成立する場である。いくつかの唯識論書には、右の定義にそって、A・B・Cの三つがさまざまな概念にとらえられている。煩瑣をさけるためにそれらを表にまとめてみよう。

	（A）	（B）	（C）
(1)	色等想事	色等仮説性法	色等仮説所依（離言自性）
(2)	蘊界処	我我所	我無性無我有性
(3)	諸　行	衆生自性・法自性	二無我有実性
(4)	虚妄分別	所取・能取	空　性
	（依他起自性）	（遍計所執自性）	（円成実自性）

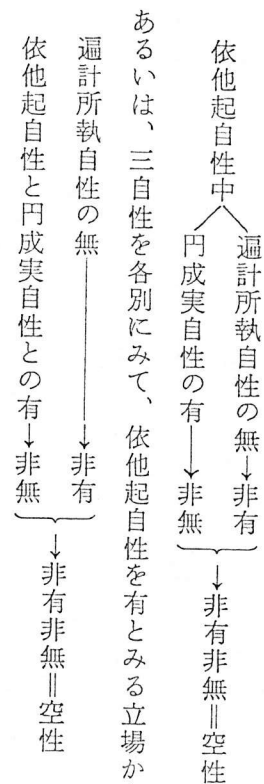
　(1)は『瑜伽論』、(2)は『大乗阿毘達磨集論』、(3)は『顕揚聖教論』、(4)は『中辺分別論』の所説である。
　右表のうち、表現こそ相違すれ。Aの四つはいずれも依他起自性、Bは遍計所執自性、Cは円成実自性にそれぞれ相当する。したがって三自性を用いて空性を定義するならば「依他起自性のなかに遍計所執自性が存在しなく、円成実自性が実在する」ということになる。総じて空性を三自性によって把握しようとした最初は『解深密経』の次の一文である。

　「若し依他起相および円成実相の中に於て、一切品類の雑染と清浄との遍計所執相を畢竟遠離する性ならば、および此の中に於て都て無所得ならば、是の如きを名づけて大乗中に於ける総空性の相と為す。[22]」

　この一文からもわかるように、唯識思想において、まずもって、そして徹底的にその存在が否定されるものは遍計所執自性である。そして究極的な意味で存在が肯定されるものは円成実自性

である。『解深密経』巻第二に、「遍計所執相は真実有ること無く無自性である」と説かれる。[23] このうちの「真実有ること無く」のチベット文は yoṅs-su ma grub[24] であるから、そのサンスクリットは a-pariniṣpanna である。したがって円成実自性の原語が pariniṣpanna-svabhāva であることからみると、遍計所執自性と円成実自性とは存在的にみて、前者は非実在 (a-pariniṣpanna)、後者は真実在 (pariniṣpanna) という存在性の両極に位置するものと考えられる。

以上、空の論理を、いわば存在的ないし静的にながめてきた。まとめると次のようになるであろう。

依他起自性中 ＜ 遍計所執自性の無→非有
　　　　　　　　円成実自性の有→非無 ｝→非有非無＝空性

あるいは、三自性を各別にみて、依他起自性を有とみる立場からすれば次のようになる。

遍計所執自性の無————→非有
依他起自性と円成実自性との有→非無 ｝→非有非無＝空性

ところで、空あるいは空性は具体的な実践の場においては、空と見ること、非有非無と理解することである。空ないし空性が独存するわけではない。『顕揚聖教論』に「空に二種あり、一つには所知、二つには智なり」[25] といわれるように、空性はそれを見る智があってはじめて空性たり

うるのである。空性を見る智慧、非有非無と観ずる智慧、これを「中道」という。中道は中の道 (pratipad) といわれるように、それは「知る」ことであると同時に「行う」ことである。だから空は理論的論理に終始することなく、それは実践的論理にまで発展し、それにもとづいて実際に空観を実践しなければならない。

三自性と三無自性について

空性は別名、真如 (tathatā)、実際 (bhūta-koṭi)、無相 (animitta)、法界 (dharma-dhātu) などともよばれ、いずれも究極的真実を表示する言葉である。だがこれらの表現はすでに瑜伽行派以前から用いられていた。究極的真実を表わす唯識思想独自の用語は三自性の一つ、「円成実自性」(pariniṣpanna-svabhāva) である。遍計所執自性・依他起自性・円成実自性の三自性についてすでにいく度か言及してきたが、ここで総括的に三自性を説明し、特に真実を表わす円成実自性がどのようなものであるかを考察してみよう。まず三自性説が成立するにいたった理由を考えてみよう。

三自性説の源流はどこか——これは唯識研究における一つの問題点である。これに関していくつかの研究がなされているが、[26] すでに安慧が『中辺分別論釈疏』のなかで三自性を説く理由の一

つとして「本性として甚深なる般若波羅蜜多相を三自性の門によって迷いなく了達するためである[27]」と述べているように、根本的には、般若の空の思想にその源流を見出すことができる。もちろん、『般若経』には三自性の語は見当たらない。初期唯識論者たちが、般若の空を新たな論理のもとに理解しようとした努力の結果が三自性説の成立であった。[28]その背後には、あらゆる存在を全面的に否定する中観派への反抗がある。前述したように「一切が一切として非存在であるわけではない」という唯識論者独自の存在論にもとづいて、存在全体を三つの自性（svabhāva）という有的な三つのグループに分類するのである。もちろん、三自性は三無自性[29]と表裏一体であるから、自性があるといっても、それは無に裏付けされた有である。

では三自性とは具体的にはどのようなものをいうのであろうか。まずその原語と、および漢訳、さらにはそれらの内容の理解を助けるために諸学者の和訳と英訳（内容説明を含む）とを列記してみよう。

(1)　parikalpita-svabhāva (-lakṣaṇa)……遍計所執性(—相)。分別性(—相)[30]。仮想された存在形態[31]。妄想されたもの。[32]構想されている実在。[33] imaginary knowlege[34]（想像的知）。the object, which has no reality whatsoever, apart from the consciousness of it.[35]（その意識をはなれては、いかなる実在性をももたないような事物）。house, trees, mountains, etc., existing independent of

consciousness.[36]（識から独立して存在する家・木・山など）。a construction of our imagination.[37]（我われの想像が構成したもの）。

(2)　paratantra-svabhāva (-lakṣaṇa)……依他起性(—相)。依他性(—相)[30]。他に依存する存在形態[31]。他によるもの。[32]他（なる条件）のままに生成する実在。[33] relative knowlege.[34]（相対的知）。the phenomenalized aspect of the Real.[35]（真実在の現象化された側面）。the modifications of consciousness.[36]（識が変化したもの）。a moment of pure consciousness dependent on other preceding moments.[37]（先行する諸モーメントに依存する純粋識の一モーメント）。

(3)　pariniṣpanna-svabhāva (-lakṣaṇa)……円成実性(—相)。真実性(—相)[30]。完成された存在形態[31]。完全に成就されたもの。[32]完全な実在。[33] absolute or perfect knowlege.[34]（絶対的あるいは完成的知）。the Absolute.[35]（絶対的なるもの）。pure consciousness, the Absolute.[36]（純粋識、絶対的なるもの）。the Ultimate, the Absolute Reality.[37]（究極的、絶対的実在）。

漢訳のうち前者は玄奘訳、後者は真諦訳である。ここでは玄奘訳を用いて論述を進めることにしよう。また、三自性説は『解深密経』に初出するが、その後、ほとんどの唯識論書で言及され、思想的にも発展・変革をとげている。内容的に大別すれば、(1)『解深密経』『瑜伽論』『顕揚聖教論』、(2)『中辺分別論』『大乗荘厳経論』『摂大乗論』『三性偈』、(3)『唯識三十頌』、(4)『成唯識

論』、(5)『転識論』『三無性論』『顕識論』（三書とも真諦の訳）に分類される。各群あるいは論書によって三自性の把え方、表現の仕方が異なるが、今ここではそれらを総括的にみて、三自性の基本的な内容を論述してみよう。(33)

遍計所執自性（parikalpita-svabhāva）とは、分別されたあり方をもつ存在をいう。言葉によって把えられ、しかも心から離れ、心とは別に実在すると考えられた事物をいう。思惟によって心の外に抽象化された存在物を意味する。具体的には、「自己」（我 ātman）という内的存在物と、山・川・草・木などの外的存在物（法 dharma）とをいう。仏教は存在を人（pudgala）と法（dharma）とに大別する。人とは、いわば生命的存在物であり、法とは生命的存在物を除いたそれ以外の存在物である。遍計所執自性は、この両者を意味するが、「人と法」とのかわりに「人と遍計所執自性」と記すこともあるから、(34) 生命的存在を除いた事物的存在一般をとくに遍計所執自性という場合もある。とにかく、概念や言語によって実在すると考えられた事物をいう。このような事物は畢竟無であるといって、その存在は徹底的に否定される。それは空華（眼病者にあらわれる幻影としての花）にたとえられるように、まったく非実在の事物である。その存在性の否定は三無自性説では相無自性（lakṣaṇa-niḥsvabhāva）といわれる。相（lakṣaṇa）とは事物の形相ないし特質をいう。我われはさまざまな事物表象を心に浮かべ、それらに対して、自己、木、山、川、あるいは、

有る、とか無い、とかいう言語表象を付してそれらを概念的に把握する。それによって事物表象は言語を帯びたものになる。しかし、言語は事物に固有の形相ないし特質（自相 svalakṣaṇa）を表現することはできない。言語は事物を比喩的に表現するのみであり、自相そのものを言いあてることはない。したがって言語によって把握された事物すなわち遍計所執自性には自相が無いから相無自性であるという。相すなわち形相と特質との否定は同時に事物の存在否定でもある。漢訳の論書によれば、しばしば「体相の無の故に相無自性である」という。体相は lakṣaṇa の訳であると思われるが、敢えて「体」を付して体相と訳すのは、単に相のみの否定にとどまらず、事物そのもの（体）の否定までをも意図しようとしたのであろう。いずれにしても、遍計所執自性、すなわち言語によって把握される経験世界の諸事物はすべて非実在であるとみるのである。

依他起自性（paratantra-svabhāva）とは自己以外の他の力によって生成されたあり方をもつ事物をいう。つまり因と縁とによって生起された因縁所生の法である。唯識的にいえば、それは「識」であり、虚妄分別である。識とは阿頼耶識を根底とする八種の識であり、識は一般に主観と客観との対立の上に、実在しない客観を実在するが如くに錯誤するから虚妄分別ともよばれる。では諸識はなぜ依他起自性とよばれるにいたったのであろうか。依他起（para-tantra）とは原始仏教いらいの縁起（pratītyasamutpāda）に対して唯識論者が用いた新造語である。縁起の法とは

ひと言でいえば有為（saṃskṛta）であり、具体的には五蘊である。五蘊によっていわば経験世界のすべてが包括されうるが、唯識論者たちは、識一元論の立場より、経験世界がその上に成立する基体としての識を唯一の縁起の法すなわち依他起自性と名づけるにいたったのであろう。

paratantra と名づけたことには、もう一つ別の理由が考えられる。paratantra の対概念は sva-tantra である。sva-tantra とは「自らに依る」の意味であり、自らの存在根拠を自らの内にもち自らを自由に支配できることである。仏教以外の人びとは、そのようなあり方をもつものとして「我」（ātman）を想定し、それを実在と考えた。すなわち ātman は sva-tantra であり、実在するという。これに対し仏教は無我を主張し、決して sva-tantra 的なるものを認めない。識は存在する、心は有るといえば、一見、心や識という我があると考えられやすい。『解深密経』の偈に述べられているように（二一六頁参照）、特に根本識たる阿頼耶識が我であると錯誤される危険がある。したがって、阿頼耶識を根底とする諸識は決して我ではなく、また唯だ識のみが存在するといっても、その存在性は sva-tantra 的な実体的あり方でないことを示すために paratantra という語を用いたのであろう。

依他起自性の存在性の否定は三無自性説では生無自性（utpatti-niḥsvabhāva）といわれる。依他起自性、すなわち我われの心は「幻」に譬えられる。幻とは魔術師によって作り出されたさまざま

なトリック現象である。それらの現象は魔術師の操作という他の力によって作り出され、現象そのものの自らの力によって自然に生じたものではない。これと同じく我われの心も、過去の業の影響（因としての習気・種子）と現在のさまざまな契機（縁）との力によって生じ、決して自ら自然に生じたものでない。だから生無自性という。たしかに心は現に活動し、現象としては存在する。だが、我われは自己の心を自由自在に生ぜしめることはできない。忽然念起といわれるように、さまざまな思いや感情が自己の意志とは無関係に次々と湧き出てくる。そしてそれらは一瞬のうちに消え去ってしまう。この我われの心――経験世界の基体としての心――の他律的な面と、その存在性のはかなさとを依他起自性と生無自性という語で言い表わそうとしたのであろう。

次の円成実自性（pariniṣpanna-svabhāva）とは前述したように究極的真実すなわち真如をいう。玄奘はこの真如が円満・成就・実性の三義をもつから円成実であるとし、pariniṣpanna にこの三つの意味をもたせている。[40] pariniṣpanna の原意は「完成された」「成就された」の意であり、存在的には前に検討したように真実在を表わす語である。安慧は、不変異（avikāra）および不顛倒（aviparyāsa）として成就されたものを pariniṣpanna ととらえる。[41] 前者は〝存在としての真実在〟すなわち不変不動の「真如」、後者は〝認識としての真実在〟すなわち認識対象を錯誤なく如実に把握する「無分別智」である。いずれにしても、存在的に、あるいは認識的に、さらには価

値的にも最高に完成・成就されたものが円成実自性である。

円成実自性は三無自性説では勝義無自性といわれる。円成実自性はあらゆる存在のうちで最高の存在であり、最高の価値をもつものである。つまり勝義（paramârtha）であり、かつそれは、諸法の法無我性である。あるいは所取・能取の無を自性としているから、勝義無自性といわれる。前に parinispanna（円成実）には「真実在」の意味があるといった。「円成実自性は存在する」という現象的世界が存在する仕方とは本質的に相違する。円成実自性はそのような現象的世界が非存在となったところに現出するいわば非現象的世界である。それは現象的な意味での有・無を超えた世界であるが、一応、その否定的な側面を勝義無自性で表現しようとしたのである。

ここで円成実自性が他の二つの自性とどのような関係にあるかを考察しなければならない。三自性は決して個別的に眺められるべきものではない。なぜなら、三自性説は本質的には、実践に裏付けされた理論であり、迷い（識）から悟り（智）へと転換すべき実践をうながす論理であるからである。三自性の関係は次のように定義される。

「依他起自性が遍計所執自性を遠離したものが円成実自性である。[42]」

依他起自性とは識、すなわち心である。心は常にさまざまな観念を自ら作り出し、それら観念

に相応する事物が存在すると誤認する。すなわち依他起自性が遍計所執自性によって、[illegible]ないし認識的には束縛され、価値的には汚される。宗教的には、そこに迷いの苦的生存が[illegible]され る。存在的な束縛を「麁重縛」という。麁重とは前述したように潜在的には阿頼耶識に[illegible]漏の種子であり、顕在的には身心の不自由性である。そのような麁重による束縛が麁重縛である。認識的な束縛とは、心が主観と客観とに対立し、それによって真理がさまざまな観念に[illegible]覆われる。この主客対立による束縛を「相縛」という。この麁重縛と相縛とによって[illegible]縛られ、生死の大海をはてることなく漂流しつづける苦的存在、これが我われ人間存在で[illegible]いえよう。

これを三自性でいえば、依他起自性が遍計所執自性をもつことである。このよう[illegible]執自性を取り除くとき、換言すれば、汚染された依他起自性が清浄となったとき、それ[illegible]円成実自性である。

唯識瑜伽行派が真実・真理を表わすのに、特に parinispanna（円成実）を用いたこ[illegible]それなりの理由がある。彼らはヨーガの実践を通して真実の完成を目指した。真実・真理[illegible]理論的なるものではなく、自己の身心を挙げて一段々々とそこに近づいてゆくべき実践[illegible]であった。その過程において真実・真理は垣間（かいま）見られる。見道において真如に通達する。[illegible]、

修道において心の汚れがますます除去され、最後に、塵ひとつなく磨かれきった心に真如が完全な相として輝き現われる。この完全な真如、完成された真如が pariniṣpanna (完成された) とよばれる。真実・真理はたんに抽象的概念ではなく、自己自身によって自ら完成し体得すべき具体的事実である。

(1) 仏教の事と理に関する概説論文として、宇井伯寿「事と理」(『仏教哲学の根本問題』三六―七五頁)がある。なお、唯識思想の事と理とに関する研究論文として、竹村牧男「唯識説における事と理」(『仏教学』第二号、九七―一二〇頁)がある。
(2) 『成唯識論』巻第一〇(大正、三一、五七中)。
(3) 『解深密経』巻第一(大正、一六、六八九下―六九〇上)。
(4) 『大乗入楞伽経』巻第四(大正、一六、六〇八中)。
(5) 仏教論理学に関する概説書。宇井伯寿『仏教論理学』。同『東洋の論理』。渡辺照宏「仏教の論理学」(『現代仏教講座』第二巻)。『講座仏教思想』第二巻、第二部「論理学」。
(6) 『宋高僧伝』巻第四「慈恩の條」によれば、性相には次の二つの意味がある。(1)性とは実性(真如)、相とは相状、(2)性とは体性、相とは相状。詳しくは、深浦正文『唯識学研究』下巻、五頁を参照のこと。
(7) Prasannapadā, ed. by P. L. Vaidya, p. 115, l. 17.
(8) 『大智度論』巻第二〇(大正、二五、二〇七中)。
(9) 『瑜伽師地論釈』(大正、三〇、八八三下)。

(10) B. S. Bh., p. 47, ll. 13-14.
(11) ibid., p. 266, ll. 19-22. 『瑜伽論』巻第四五(大正、三〇、五四一中)。
(12) M. V. Bh., p. 19, ll. 7-8.
(13) 『摂大乗論本』巻中(大正、三一、一四〇上)。
(14) 『大般若経』巻第五三八(大正、七、七六五下)。
(15) Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā, ed. by Ś. Mitra, p. 15, ll. 1-2.
(16) 『解深密経』巻第二では、「一切法は決定(けつじょう)して皆、無自性、決定して不生不滅、決定して本来寂静、決定して自性涅槃なり」とみる見解に反対する(大正、一六、六九五下)。
(17) 二、三の例をあげれば、「遍計所執補特伽羅及一切法皆無自性名無我性。即此無性所顕有性説名真如」(世親造『摂大乗論釈』巻第八、大正、三一、三六四中)。「於諸法中遍計性無即是無我性有。於諸法中無我性有即是遍計性無」(『顕揚聖教論』巻第二、大正、三一、四九〇上)。「何等法性相差別。謂即於蘊界処中我等無性無我有性」(『大乗阿毘達磨集論』巻第三、大正、三一、六七二中)。
(18) 空観から三自性への発展については次の論文を参照のこと。長尾雅人「空義より三性説へ」(『中観と唯識』所収、一八〇―二〇六頁)。上田義文『仏教思想史研究』(二三八―二六六頁)「空の論理と三性説」。
(19) 服部正明・上山春平『認識と超越〈唯識〉』(『仏教の思想』4)一三八頁。
(20) 『大毘婆沙論』巻第一〇(大正、二七、四五上)。
(21) 長尾雅人「余れるもの」(『印仏研』第一六巻、第二号、二五頁)によれば、この文は『小空経』(Cūḷasuññatasutta, M. N. No. 121, Vol. III, pp. 104-109)に由来するという。
(22) 『解深密経』巻第三(大正、一六、七〇一中)。

(23)『解深密経』巻第二（大正、一六、六九三中）。

(24) Saṃdhinirmocana Sūtra, ed. by É. Lamotte, p. 62, *l.* 32.

(25)『顕揚聖教論』巻第二（大正、三一、四九〇上）。

(26) 福原亮厳「三性三無性の源流」（『印仏研』第二〇巻、第二号、一一七頁）。上田義文『仏教思想史研究』第二章、第七節「空の論理と三性説」。

(27) M. V. T., p. 112, *ll.* 5-6.

(28) このことは次の諸論書の所説からも知ることができる。

(a)『大般若経』巻第四（大正、五、一七中下）、『同』巻第四八〇（大正、七、四三三中）にある「実有菩薩（乃至）不生執著」の一連の所説が、十種の散動分別として世親造『摂大乗論釈』巻第四（大正、三一、三四二下）、無性造『摂大乗論釈』巻第四（大正、三一、四〇五中）、『大乗阿毘達磨雑集論』巻第一四（大正、三一、七六四中）にまとめられ、しかもその内容を三自性によって解釈している。

(b) 護法造『大乗広百論釈論』巻第一〇（大正、三〇、二四八上中）において「仏告具寿舎利子言。色自性空、自性空故無生無滅。無生滅故無有変易。受想行識亦復如是」と「善現当知。色名諸色無性之性。受想行等広説亦爾」という『般若経』の文章を三性によって説明している。

(c) 無著造『金剛般若論』巻下（大正、二五、七六二下）では「須菩提。若聞説此修多羅章句不驚不怖不畏。当知是人甚為希有」の一文を三無自性によって解釈している。

(29)「三無自性」の無自性の原語は、niḥsvabhāvatā であるから、正確には「無自性性」と訳され、それは、śūnyatā（空性）に相当し、存在物を否定したところの抽象的な観念や意味に対して本質を認める思想である、という（勝呂信静「唯識と法性」、平川彰博士還暦記念論文集『仏教における法の研究』所収、二四七頁）。同「唯識説における真理概念」（『法華文化研究』第二号、四一頁）。

(30) 遍計所執性（一相）、依他起性（一相）、円成実性（一相）は玄奘訳。分別性（一相）、依他性（一相）、真実性（一相）は真諦訳。

(31) 服部正明・上山春平『認識と超越〈唯識〉』（『仏教の思想』4）一三九頁。

(32) 長尾雅人・梶山雄一・荒牧典俊『大乗仏典』15〈世親論集〉一九三、二二四頁。

(33)『同』一五八頁。

(34) A. B. Keith: Buddhist Philosophy in India and Ceylon, Oxford, 1923, p. 242, *l.* 7, *l.* 15. p. 243, *l.* 13.

(35) A. K. Chatterjee: The Yogācāra Idealism, Banaras Hindu Uni., 1962, p. 488, *l.* 4, *ll.* 6-7.

(36) History of Philosophy Eastern and Western, ed. by S. Radhakrishnan, Vol. I, London, p. 211, *ll.* 19-20, *l.* 27, *ll.* 30-31.

(37) Th. Stcherbatsky: Madhyānta-Vibhanga, Discourse on Discrimination between Middle and Extremes, Bibliotheca Buddhica, xxx, 1936, p. 37, *ll.* 19-23.

(38) 三自性に関する論文は数多くあるが、そのうちの二、三を紹介しておこう。長尾雅人「唯識義の基盤としての三性説」（『鈴木学術財団研究年報』4、一一二一頁）、勝呂信静「初期唯識説における三性説の構造」（『金倉円照博士古稀記念論集』二五三一二七四頁）。氏家昭夫「唯識三性説について」（『密教文化』第八五号、二六一三九頁）。

(39) たとえば、『解深密経』巻第五（大正、一六、七〇九上中）では世俗相に補特伽羅と遍計所執自性と諸法作用事業との三種があるといい、また安慧の『中辺分別論釈疏』には「人と遍計所執相の諸法との

無」という叙述がある (M. V. T., p. 58, ll. 13-14)。

(40) 『成唯識論』巻第八（大正、三一、四六中）。

(41) M. V. T., p. 23, l. 8; p. 127, ll. 1-2. なお『三性偈』では avikāra のかわりに ananyathātva という語が用いられている (The Trisvabhāvanirdeśa of Vasubandhu, ed. by S. Mukhopadhyaya, p. 1, l. 8)。

(42) 世親の『唯識三十頌』第二十一頌 (Triṃśikā., p. 39, l. 29)。

著者（よこやま・こういつ）
1940年 福岡県に生まれる。
1970年 東京大学大学院印度哲学科修士課程修了.
1980年 本書について昭和55年度（第15回）日本宗教学会賞を受賞.
現 在 立教大学助教授.
著訳書（共訳）コンゼ仏教（1974），唯識思想入門（1976）.

唯識の哲学 <サーラ叢書23>

1979年7月1日 発 行
1980年11月3日 第2刷

定価 2,400円

著 者 ©横 山 紘 一

発行者 井 上 四 郎
京都市中京区東洞院通三条上ル

印刷者 中 村 博 泰
京都市下京区七条御所ノ内中町50

発行所 平 楽 寺 書 店
京都市中京区東洞院通三条上ル
郵便番号604・振替口座京都613番

<著者との協定により検印省略> <中村印刷・吉田製本>